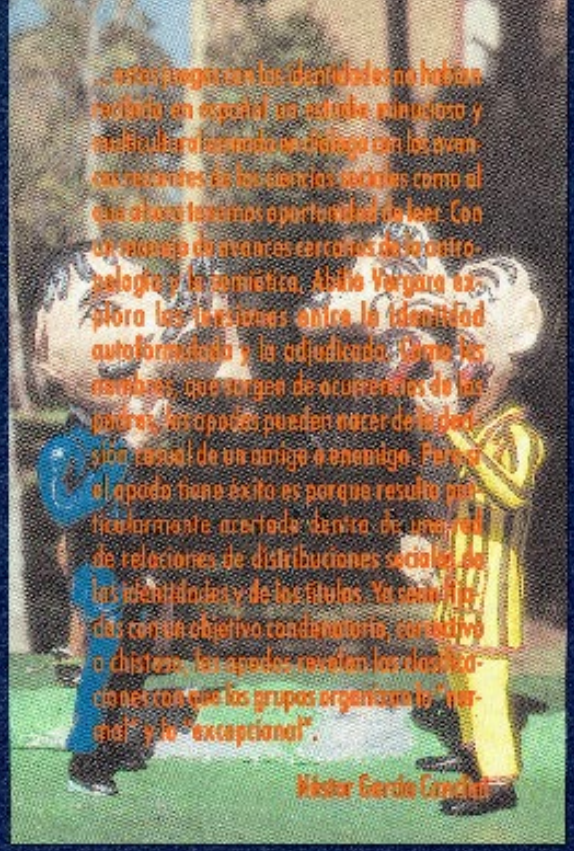


...entre juegos con las identidades no habían realizado en español un estudio minucioso y multidisciplinario relacionado en diálogo con los avances recientes en las ciencias sociales como el que ahora tenemos oportunidad de leer. Con un acervo de avances cercanos de la antropología y la semiótica, Abilio Vergara explora las tensiones entre la identidad autoformulada y la adjudicada. Como los anuncios que surgen de ocurrencias de las palabras, los apodos pueden nacer de la percepción casual de un amigo o enemigo. Pero si el apodo tiene éxito es porque resulta particularmente acertado dentro de una red de relaciones de distribuciones sociales, de las clasificaciones y de los títulos. Ya sea hechos con un objetivo condenatorio, cariñoso o chistoso, los apodos revelan las clasificaciones con que los grupos organizan lo "normal" y lo "excepcional".

Néstor García Canclini

CAINAH

APODOS, LA RECONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES

Estética del cuerpo, deseo, poder y psicología popular

CÉSAR ABILIO VERGARA FIGUEROA

COLECCIÓN BIBLIOTECA DEL INAH

Apodos, la reconstrucción de identidades

BIBLIOTECA DEL INAH

Apodos, la reconstrucción de identidades

Estética del cuerpo, deseo, poder y psicología popular

César Abilio Vergara Figueroa

Serie Antropología

Instituto Nacional de Antropología e Historia

GN308
V47a VERGARA FIGUEROA, César Abilio
Apodos, la reconstrucción de identidades: estética del cuerpo, deseo, poder y psicología popular, México, INAH, 1977, 224 págs., 13.5 x 20.5 cm. Colección Biblioteca del INAH.

ISBN 970-18-0004-4

Contenido: identidad, nominación, estética, cuerpo, deseo, sexualidad, poder, psicología popular, humor y cultura, historia, organización social, Tepoztlán (México), Huanta (Perú), bibliografía, apéndices.

Portada: Nuestras máscaras de Ma. Dolores Romaní Ochoa, fue elaborada especialmente para este libro. Muestra el trabajo mutuo (apodado-apodador-comunidad) que trabaja los personajes en una interacción intensa con el "sí mismo": el apodador (re) construye una "materia prima" que expone el apodado. Fotografía de Abilio Vergara Figueroa.

D.R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, México, D.F.

ISBN 970-18-0004-4

Impreso y hecho en México

Índice

Agradecimientos 11
Introducción 13

1. Historia y contexto sociocultural 27
   Los pueblos y sus cambios: Huanta y Tepoztlán 27
   Los componentes sociales 41
   La eficacia simbólica del estigma indio 41
   Los de aquí y los de allá: indios, güeros y mistis 43
   Las fronteras móviles: *relamidas* y *pakinas* 60

2. Humor y cultura 69
   Lo cómico 69
   Cómo se construye lo cómico 85
   El sujeto y su puesta en escena 92
   "Contextos" 94
   El poder del humor 101

3. Apodos, la reconstrucción de identidades 111
   Nombrar 123
   Los apodos: cómo se construyen, su poder 130
   Estructura del apodo 140

4. Cuerpos, deseo, poder y psicología 145
   El cuerpo, su estética 145
   El deseo, la sexualidad 158
   El poder, lo cotidiano 168
   Psicología popular 179

Conclusiones 189

Bibliografía 195
Apéndice 1: Apodos tepoztecos 207
Apéndice 2: Apodos huantinos 215

A: *Killinchu*, Félix Gavilán; *Loco*, Jaime Ayala; *Docto*, Hugo Bustíos; *Polla*, Yeny Rojas y Freddy Valladares ("él no tenía apodo; era muy serio"), entrañables amigos, periodistas huantinos asesinados por buscar la verdad y defender los derechos humanos. Entre sus posibles asesinos están: *Camión*, *Lince*, *Lobo*...

El humor hiperboliza para criticar. Foto: Patricia Boyco Chioino.

Agradecimientos

El desarrollo del estudio que sustenta este libro se debe al apoyo de dos instituciones a las que me siento ligado académica y afectivamente: la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en cuyos ambientes encontré generosidad y estímulo académico; y la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, que me dio la licencia de mis actividades docentes para efectivizarla. Para ambas mi reconocimiento y gratitud.

La Secretaría de Relaciones Exteriores de los Estados Unidos Mexicanos y el Seminario de Estudios de la Cultura del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, me apoyaron económicamente para la realización de esta investigación mediante dos becas. Al doctor Guillermo Bonfil Batalla, quien fue director del Seminario, mi póstumo homenaje, y a la maestra Elba Gigante, mi gratitud. A los licenciados Alfonso de Maria y Campos y Arturo Márquez y a Carmen Chavarría, mi reconocimiento por su apoyo permanente.

Durante el trabajo de investigación recibí el estímulo y la orientación académica del doctor Néstor García Canclini y de la maestra Julieta Haidar. Reconozco hacia ellos una enorme deuda y les agradezco su confianza y tiempo. La generosidad y calidad de sus comentarios fue de mucha utilidad, así como el ambiente en que trabajamos, que se caracterizó por la cordialidad, amistad y generosidad.

Igualmente, mi reconocimiento para Patricia Safa, Adriana López Monjardín, María Ana Portal, Héctor Tejera, Manuel Gándara, Eduardo Nivón, Ana María Rosas, Xóchitl Ramírez, Sara Lara, Alejandro Figueroa Valenzuela y Leticia Merino, quienes me brindaron su apoyo y/o comentarios críticos y reflexiones.

Estoy comprometido también con numerosos amigos y colegas que para este trabajo aportaron el calor y la alegría de un

esfuerzo colectivo (siempre estaban dispuestos a regalarme un apodo, una ficha bibliográfica, una anécdota). Quiero además mencionar a Néstor Taipe, José Ochatoma, Julio García, Susana Villasana y Laureano Reyes, Mario Escobar y Yolanda Morales, Víctor Guerrero e Isabel Vargas, Julio Soncco y Sissy Aguilar, Mayra Silva, Ligia Espinosa, Edgar Sulca y Socorro Fonseca, Carlos Vázquez, Gonzalo Camacho, Eduardo Liendro, Álvaro Giraldo, Lourdes Rejón, Gloria Ornelas y Luis Arturo Jiménez, quienes con su afecto y solidaridad me ayudaron a trabajar la distancia.

Igualmente está presente, ahora que escribo estas líneas, el recuerdo de Xóchitl Hellmer, Emelia Miranda, José Urbán Reza, Blanca Rojas, Freddy Ferrúa, Uriel Salcedo, Fermín Rivera, Efraín Yaranga, Germán Lazón, Amílcar Gamarra, Efraín Chavarría, Nelson López, Edilberto Jiménez, Fernando Martínez, Natividad Hernández, Soledad Rojas, Antonia Carrisosa, Enma Baeza, Filemón Martínez y Alfonso Campos, quienes me brindaron su amistad, compartieron conmigo sus conocimientos y vivencias y me apoyaron de muchas formas que comprometen mi gratitud. Asimismo a todos mis informantes, quienes tanto en Huanta como en Tepoztlán tuvieron la paciencia de hacerme comprender los signos que de alguna forma comprometían sus biografías.

Clifford Gertz decía que en lugares extraños se necesitan mapas y poesía. De muchas formas, mi estancia en México se caracterizó por un despliegue generoso de afectos y orientación, por un gran calor humano que ayudó a la culminación de este libro; pero, fundamentalmente, a querer más lo que hacía y a sus gentes. Quiero individualizar este reconocimiento colectivo en Xóchitl Ramírez por su permanente colaboración y amistad.

Finalmente, agradezco a mi familia por su comprensión, paciencia y por su apoyo en algunos momentos de la investigación, en especial a César y Priscilia, mi padres; a María Dolores Romaní, mi esposa; a mis hijas Kony, Kim e Iaím, a mis hermanos Saida, Renán, Eduardo, Hugo y Katia.

Introducción

Los apodos hasta la fecha no han sido estudiados de manera sistemática en Perú y en México. Las pocas referencias se hallan dentro de la tradición de los estudios del folclor, y sólo como alusiones colaterales cuando se están tratando otros problemas; esto a pesar de su importante función en la significación-comunicación, fundamentalmente en los pueblos del interior y de los barrios y colonias populares; y de su capacidad para sintetizar relaciones socioculturales. Algunas referencias las encontramos en periódicos, revistas, y en pocos estudios específicos de folclor, integrando la tradición oral o las fiestas, entre los que podemos mencionar los trabajos de Manuel Gamio,[1] Miguel Ángel Gallo y Jiménez en México, y, por otro lado, José María Arguedas, Alejandro Vivanco, Teodoro Meneses, Moisés Cavero, Manuel E. Bustamante, Gloria y Gabriel Escobar y, hace muy poco, Fernando Silva Santisteban, quien dedica un artículo a su presentación, en el Perú, y el de Zonabend en Minuit, Francia, o el de Sthal en los países balcánicos. Estos tres últimos se realizan ya desde la perspectiva de la antropología, privilegiando la determinación de las identidades y de la función de la nominación en su construcción.

Las referencias al humor y la ironía popular[2] se encuentran hoy muy extendidas y las recopilaciones de los albures y huapangos mexicanos, así como los chistes y tratanakuy peruanos pre-

[1] Véase la bibliografía al final.

[2] Ninguno de los estudios mencionados establece la relación entre la producción de apodos y el humor. Esto se constituyó en una limitación adicional que impidió descubrir las relaciones que en la cotidianidad se establecen entre las nominaciones, los referentes nominados y la resemantización permanente de los sentidos.

sentan similar característica, es decir su asistemático tratamiento. Se ha privilegiado el registro, pues careciendo de un instrumental teórico que pudiera establecer las redes simbólicas que los estructuran, tampoco se consideraron los referentes temporales, sociales, políticos y psicológicos que pudieran hacer emerger su carácter y función, así como la comprensión de los mecanismos de su producción y estructura. Esta carencia perjudicó también la adecuada recopilación, pues se trató al "dato" como elemento aislado, sirviendo para condimentar descripciones o monografías, ilustraciones de un tiempo, simples adornos o exaltados productos de una "creatividad popular".

Acaso aquí pudiera determinarse la mayor limitación de estos registros, que aislados del entorno social difícilmente podrían dar cuenta de la circunstancia o contingencia de su producción, circulación y consumo en un sistema de significaciones socialmente estructuradas. Productor y destinatario aparecían pálidamente reflejados por sus denominaciones, obviándose siempre al sector social del productor, que en su anonimato encontraba la justificación de su omisión.

Por otro lado, la presentación de estos datos fue caótica, no se ensayaron siquiera niveles mínimos de clasificación, menos aún de interpretaciones relacionales de la significación reportada para el grupo.

Nosotros optamos por una metodología de estudio que incorporara las dimensiones diversas (como estructuradas y estructurantes) por las que transita la construcción y circulación del apodo como una forma de aproximarnos al estudio de la cultura en dos pueblos, mexicano y peruano: Tepoztlán y Huanta.

El objeto de nuestro estudio fue delimitado por la definición operativa que construimos para el apodo: término, diferente al nombre propio, legalmente inválido, que un grupo social adscribe, informalmente, a determinado individuo por determinada(s) característica(s) singular(es) de su personalidad, aspecto físico, comportamiento y/o estatus social, constituyéndose en su identificador. Es importante subrayar que el apodo opera como un sustantivo que, además, califica a quien designa.

Esta definición, en principio, fue útil para desarrollar el trabajo de acopio de información, aunque luego, en el análisis, debió sufrir algunas precisiones que detallamos en el capítulo tercero, principalmente referida a la actuación del apodado como un elemento activo en su construcción. Sin embargo, fue necesario incorporar, para algunos apodos, la calidad de elemento constitutivo de un cuadro de clasificaciones, de etiquetamientos que se mostraban eficientes en la construcción de las biografías

y de las identidades individuales, es decir, dispositivos de poder que autocumplían sus pronósticos en una versión de eficacia simbólica que trabajamos más adelante.

La designación o nominación mediante el apodo se realiza utilizando signos pertenecientes a una "red de significaciones" compartida por el grupo. La implicación de esta afirmación nos conduce a ubicar al apodo en ese sistema que ordena la mirada y la actuación: la interacción cotidiana construida, por esos signos, es a su vez intervenida por ellos, abarcando palabras y hechos, situaciones y objetos. Es la cultura expresada, pensada y actuada, los procesos de socialización y los *hábitus* producidos y que producen. Desde el apodo hemos observado a la cultura en sus dimensiones estéticas, sexuales, la objetivación del poder: la producción de jerarquías, el poder del discurso y el silencio, la clasificación de los sujetos, en cuya nominación (mediante el apodo) muchas veces se instituye un carácter, se modifica una conducta o se refuerza una tendencia.

Los apodos establecen mapas de lectura del cuerpo o de los cuerpos, definen los límites de la interacción como individuos, inhiben o estimulan la sexualidad,[3] inscriben en el grupo la condición de "normalidad" o no de un individuo; pero también existen apodos con significados ineficaces, con igual capacidad clasificatoria que los nombres propios, signos que se ignoran en su sentido, marcas insignificantes de cuya presencia puede el individuo o el grupo prescindir. Sin embargo, todos participan de diversa manera en la visión del individuo y del grupo, sirven de identificadores que ordenan la interrelación social. El apodo es la objetivación de la identidad colectiva, cuyo destino es *contribuir* a la formación (y reformulación) de la identidad subjetiva. La síntesis que significa el apodo, procede de la intersección de lo individual y lo colectivo, cuya expresión más visible sería la manera en que se construye, modifica, circula, se extiende temporal y socialmente, e influye (o no) en la biografía del apodado (y del grupo). Es desde estas consideraciones que tomamos al apodo como una "puerta" para estudiar las relaciones socioculturales.

Por otro lado, la competencia entre el nombre propio y el apodo ocurre en condiciones sociales específicas, "circunstancias" o "situaciones", en cuyo desarrollo se da una interactuación dinámica entre sujeto y grupo, entre cuadros de clasificación que

[3] Si no léanse nomás algunos de ellos: *Hechameancas, Tócametócame, Rupaq chanka, Muymuq siki*, entre otros.

se objetivan e internalizan, al nominarse y significar. La informalidad es característica de esta interrelación, ahí acude el humor que trabaja elementos de la cultura, que perteneciendo a la estructura son resemantizadas continuamente: se objetiva en nuevas miradas a lo conocido y "natural". En la mayoría de los apodos, la significación (captura que realiza el signo de lo real[4] para comunicar o significar) es una característica que se esgrime para desplazar al nombre propio, en otros casos su fuerza deviene de su aceptabilidad (que puede tener una causa positiva o negativa) de su "imagen acústica" (significante), con cuyos argumentos le disputa al nombre propio su función identificadora. Califica, en la mayoría de los casos, nominando: identifica indicando un sentido.[5]

El tratamiento que usualmente se ha dado a las expresiones de la tradición oral ha privilegiado el concepto de *autenticidad*, cuya expresión ha sido la devaluación de lo que, bajo ese criterio, se calificaba de "impuro", es decir, contaminado por los medios no tradicionales de transmisión, entre los que se encontraban la escuela y los medios masivos de comunicación. En nuestro trabajo, extendemos las condiciones de producción de los apodos a la influencia que ejercen esos medios por su cada vez mayor participación en la nueva estructuración de las culturas,[6] en tanto que no puede obviarse, por ejemplo, la influencia doble de la televisión: incorpora elementos referenciales nuevos y bloquea o redefine el uso de los propios.

Un caso ilustrativo de esta situación nos lo da el apodo *Increíble Hulk*, con el que apodaban a un obrero de construcción civil, músico popular, pintor de casas, que tenía una contextura que se asemejaba al gigante personaje de la televisión. Sin

[4] En esta categoría no solamente incorporamos lo "objetivo" o material, sino a los propios signos, símbolos, como el idioma, los emblemas, etcétera.

[5] No ignoramos a los apodos que, como dijimos, basan su éxito en una sonoridad aceptable, aceptada. Éstos, como la mayoría de los nombres propios, no significan, es decir, no remiten a ningún sentido.

[6] En cierta forma el concepto *bricolage* formulado por Lévi-Strauss puede dar cuenta de la actual configuración cultural de Tepoztlán y Huanta. Roger Bastide grafica el concepto de la siguiente manera: "El bricolage no constituye entonces una invención o una lógica de lo imaginario. Consiste en la reparación de un objeto existente, como una silla a la que le faltara un barrote. Por tanto la significación viene dada por el objeto existente..." (1986, p. 523.)

embargo,[7] al explicitar los motivos, los que lo denominaban así respondían que porque era "jolcamarquino", es decir, originario del pueblo de Julcamarca, abriendo la vocal *u* en clara alusión a la dificultad que tienen los hablantes de algunas lenguas indígenas para distinguir las vocales abiertas y cerradas. Aquí asistimos a la convergencia de criterios físicos (aunque aparentemente se niegue su determinación), lingüísticos (motoseo)[8], ideológicos (actitud peyorativa hacia el motoseo o más exactamente hacia el hablante deficiente), y se observa la influencia de la televisión en su producción. Abordarlo de esta manera nos permite observar la interrelación entre texto y contexto y dar cuenta de las variaciones mencionadas.

Al iniciar el trabajo, planteamos como objetivos: *1)* establecer la concepción estética que se encuentra implícita en los apodos; *2)* identificar las imágenes del poder, en cuanto a estructura y funcionamiento (confrontación y/o negociación); *3)* determinar la caracterización de la personalidad social-individual, y *4)* identificar los elementos de identidad étnica contenidos en los apodos, en cuanto permanencia y reformulación o deterioro. Podemos decir que en gran medida logramos aproximarnos a nuestros objetivos; sin embargo, debemos señalar que a lo largo del trabajo debimos reformular nuestras hipótesis, fundamentalmente en lo que se refiere a la relación entre el poder macro y su nominación vía el apodo: éste parece no objetivar clasificaciones, valoraciones ni representaciones de ese poder, sino más bien del poder cotidiano, dejando al albur o a los chistes dicha función.

Los apodos se ubican dentro de los elementos constitutivos de la conflictiva existencia de las poblaciones de origen rural y popular-urbano, expresando asentimientos o cuestionamientos en una interacción permanente. Esta afirmación debe ser matizada en los términos específicos en los que opera el apodo: la

[7] Una posición normativista se encuentra con otra ingenua considerando un sentido, objetivo, único a la palabra. Sin embargo, en el ejemplo, *Jolcamarquino* es natural de Julcamarca, además es un individuo estigmatizado por la interferencia del quechua en "su castellano", también es *Hulk*, y cuando el uso del término se extiende, el apodado es, a la vez, las dos "cosas" y un poco más, pues como diría Lacan: "Toda palabra tiene siempre un más allá, sostiene varias funciones, envuelve varios sentidos." (1981, p. 251.)

[8] Motoseo. Modo de hablar "defectuoso"; interferencia fonética de la interacción bilingüe quechua-español; nominación que se da a la indistinción de vocales cerradas y abiertas por parte de quienes tienen por lengua materna al quechua.

interactuación, informal, cotidiana, que a su vez "traduce" las redes tejidas por la historia y la cultura que esa misma cotidianidad ayuda a construir y que a su vez es su expresión. El placer que provoca un chiste o un apodo integra una dimensión individual y colectiva, pues invoca códigos, significados "comprendidos", estructurados históricamente y que acompañan la biografía del sujeto que interpreta y ríe, y, por ende, goza. Enfocar de esta manera el estudio de la cultura popular implica realizar esfuerzos por articular comprensivamente las concepciones globales con una expresión específica de ellas: el apodo como significante y significado que refiere a la cotidiana exposición de una cultura (como el uso del cuerpo, por ejemplo), expresión concreta de sistemas de clasificación y etiquetamiento, de distinción y discriminación: no un producto inerte, sino activo constructor de delimitaciones, y, a veces, de biografías.

Ubicamos a los apodos dentro del complejo sistema cultural-comunicativo de un grupo social. Incorpora, entonces, relaciones sociales e imágenes de éstas, ambas imbricadas y definidas por la interrelación diversa, dialéctica, con la macrosociedad. Esta interrelación no es fácilmente visible ni aprehensible, porque es compleja, y aparece más como experiencia vivida que conscientemente interpretada: "La macrosociedad misma y las consecuencias más ampliamente distribuidas posibles de acciones individuales y grupales normalmente no son bien comprendidas por los actores normales al tiempo que éstos llevan a cabo la rutina diaria de sus vidas. Sin embargo estas estructuras son parcialmente el resultado histórico de las rutinas de vidas diarias." (Lloyd, 1986.)

La multiplicidad de temas que abordan los apodos nos presentaron dificultades para su estudio, mostrándose insuficientes los recursos exclusivos de la antropología. Esta situación definió la necesidad de la colaboración de otras disciplinas, necesidad que no es privativa de esta investigación, sino que viene siendo componente de un proceso de mayor aliento, cuya expresión más visible son las ramas interdisciplinarias como la etnolingüística, etnomedicina, psicolingüística, entre otras. Efraín Morote Best, al enjuiciar esta necesidad, dice: "si la disciplina aspira a cobrar vigor y fertilidad, sólo puede conseguir su propósito abriendo sus puertas y ventanas, ventilando sus aposentos, dejando que otros aires reanimen los suyos, admitiendo con humildad que tienen mucho que aprender de múltiples disciplinas, algunas hasta aparentemente no afines a ella." (Morote, 1986, p. 17.)

En este trabajo utilizamos los recursos metodológicos, técnicos y teóricos de la antropología y de la semiótica. Este proceso

de aprehensión de la realidad significó para nosotros un reto adicional: la delimitación conceptual de las diferentes corrientes de la semiótica, con la finalidad de ubicar aquella que nos fuera más útil para abordar al signo lingüístico (apodo) cuya conceptuación definíamos como un producto social y que su realización se daba en una circunstancia específica de producción-circulación que, de diversas formas, "traducían" una macroestructura concreta, así como la solidaridad del signo verbal con signos gestuales y paraverbales que actuaban en un contexto de ritualización[9] cotidiana, que funcionaba en la interacción diaria y en la diversidad de la producción cómico-humorística-dramática, entendible sólo si la conceptuábamos en el "marco" del "saber cultural", o como prefiere llamarlo Roland Barthes, "saber antropológico".

Por otro lado, definimos nuestra opción teórica de la cultura[10] a partir de conceptuar que esta cotidianidad no puede ser entendida si no se la ubica en el contexto macro que define "lugares" en donde se concreta ella y su interactuación con sujetos sociales ubicados diferencialmente en estas estructuras, cuyas relaciones acusan complejidad que va desde la oposición antagónica hasta la negociación. García Canclini, al analizar los componentes y características de las culturas populares, postula la complementariedad de la teoría reproductivista y de la hegemonía, que pretendieron ser antagónicas, al decir: "la misma sociedad que genera la desigualdad en la fábrica, la reproduce en la escuela, la vida urbana, la comunicación masiva y el acceso general a la cultura. Con notable coherencia, la misma clase recibe un lugar subordinado en todos esos espacios. Luego la cultura popular es el resultado de la apropiación desigual de los bienes económicos y culturales por parte de los sectores subalternos" (García Canclini, 1988a, p. 84).

Ubicando los planteamientos de Gramsci, amplía la perspectiva anterior indicando que: "Las culturas populares no son un efecto pasivo o mecánico de la reproducción controlada por los dominadores; también se constituyen retomando sus tradiciones y expresiones propias en el conflicto con quienes ejercen, más

[9] Para una buena caracterización de una conceptuación abarcativa del ritual véase Aguado y Portal (1992), y Grimes (1981).

[10] Utilizamos fundamentalmente las propuestas de García Canclini (1989) y Geertz (1989). Ambos privilegian el sentido o la significación. El primero subraya la necesidad de abordarla desde la producción-circulación-consumo y el encuentro "oblicuo" de la administración y la renovación, de la representación y la relaboración del sentido.

que la dominación, la hegemonía. Es decir, con la clase que si bien dirige política e ideológicamente la reproducción, admite espacios donde los grupos subalternos desarrollan prácticas independientes y no siempre *funcionales* para el sistema" (*idem*: 84). Sin embargo, en el apodo debemos constatar, como en el chiste, una disidencia cautiva.

Por otro lado, no existe, pues, solamente una direccionalidad absoluta de "arriba-abajo", aun cuando se reconozca la hegemonía. Ésta más que una situación es un proceso, más que un estado una construcción permanente, puesto que "resulta bastante evidente que los estratos popular y culto, no obstante ser distintos y opuestos, están ligados entre sí por una tupida red de intercambios, préstamos, condicionamientos recíprocos" (Cirese, 1979, p. 14), aunque la interrelación sea asimétrica, explicada, o más bien traduciendo "esa notable coherencia".

Una expresión ejemplificadora de esos "espacios admitidos" es el de la producción de la ironía popular y específicamente el de los apodos. Una articulación como la planteada implica asumir una distancia frente al concepto de *supervivencia*, utilizado para registrar descontextuadamente las expresiones del folclor y renunciar a establecer la existencia integrada de las mencionadas expresiones con las relaciones sociales: *Allpa miku* (que come tierra), se produjo en el marco de relaciones de servidumbre, pero también tensa esas mismas relaciones, de por sí ya conflictivas, pues la cultura "no es solamente un significado producido para ser descifrado, sino también un instrumento de intervención sobre el mundo y un dispositivo de poder". (Giménez, 1986, p. 33.) El término *papay* con el que, sumisamente, se dirigen los campesinos a los terratenientes en el Perú, *actúa* lubricando esas relaciones; es útil para dotar de una imagen paternalista a la dominación, es decir, para que el siervo negocie con el poder. *Allpa miku* circula clandestinamente, es un recurso de alegría escondida, *papay* se expone, se exhibe; y son los mismos individuos que están "actuando", así, de manera aparentemente contradictoria, negociando las mismas relaciones.

Las hipótesis que guiaron el trabajo fueron:

a) Los apodos significan una síntesis parcial de determinados aspectos del sistema social y comportamental y tienen una finalidad condenante, correctiva o festiva, síntesis que le da extensión social y permanencia.

b) Los apodos operan como máscaras al revés, pues "desnudan" al destacar determinada cualidad (negativa o positiva), actuando como elemento de cohesión-tensión y redefinen la identidad individual y grupal.

c) Como elemento de identidad, en las poblaciones rurales, el apodo manifiesta una estrecha relación del hombre con la naturaleza, que se expresa en los que designan elementos estéticos y comportamentales, es decir, interpretando hechos socio-psicológicos a través de fenoménos naturales.

d) A pesar de diversas expresiones cotidianas democráticas, como la reciprocidad y la valoración del trabajo, la crítica al autoritarismo y verticalismo en las relaciones sociales asume caracteres éticos más que políticos.

e) Los apodos referidos a las características físicas actúan muchas veces como elementos "exorcizantes", al alejar imaginariamente la proximidad con los caracteres negativos subrayados, en manifestación de la vigencia de una ideología racista de origen colonial.

La construcción del material empírico que pretendió probar estas hipótesis definió la incorporación de elementos que matizaron algunas de nuestras afirmaciones, pues si bien, como se verá a lo largo del informe, se validaron estos supuestos, la fuerza de las afirmaciones, fundamentalmente las referidas a la capacidad constitutiva del poder y/o del apodo, fue excesiva. Asimismo, el ordenamiento de la información acopiada requirió de varias modificaciones, en tanto, por ejemplo, que la articulación inicial que planteamos entre humor y apodamiento resultó ser más débil de lo que se supuso al principio. Igualmente, las mediaciones entre el apodo, es decir su producción y uso, y las relaciones macrosociales, son más complejas, dificultando la definición de relaciones de causalidad directas, especulares.

Elegimos Tepoztlán y Huanta por dos razones: primera, mi condición de "fuerino",[11] extranjero, requería de buscar un lugar en el que ya se hubieran realizado investigaciones que me permitieran comprender los procesos macro y temporales: Tepoztlán había sido estudiado en varias ocasiones, y existía una bibliografía que me permitió aproximarme con mayor facilidad, a fin de ubicar los apodos en ese contexto. Huanta es la provincia donde nací y viví, y también donde realicé varios estudios de su cultura, sus comunidades campesinas, su economía, etc.; situación que me permite tener un conocimiento de su funcionamiento. En segundo lugar, ambos pueblos, con las diferencias que ilustramos después, representan, en su nivel, procesos que se van dando en numerosos pueblos de México y Perú; de una mayor, más activa e intensa participación en las estructuras socioculturales

[11] Los tepoztecos llaman así a los que no son del lugar.

nacionales, en donde la tradición y la modernidad contienden y conviven, se interpenetran e influyen, aunque con diferentes ritmos y características; tanto Huanta como Tepoztlán, permiten ubicar los procesos mencionados en el contexto de nuestros países. No son pueblos aislados, "tradicionales", sino articulados a las múltiples redes que se expresan en movimientos poblacionales por migraciones temporales y definitivas a las capitales nacionales, departamentales o estatales, y en el caso de Tepoztlán hacia los Estados Unidos y a otros estados de la república mexicana; en la desestructuración de las divisiones rígidas y "estamentales", mutando hacia una más fluida movilidad social, por procesos de cholificación o descampesinización, cuya expresión es la diferente composición clasista y étnica de los dos pueblos, la disminución ostensible de hablantes de lenguas indígenas, la mayor escolaridad, los cambios en la vestimenta y los modelos de vivienda; por la más diversa composición ocupacional de la población económicamente activa; y, finalmente, por la composición del material sígnico utilizado para la producción humorística y de apodamiento.

Por otro lado, Tepoztlán y Huanta se ubican en dos países que tienen una historia que exhibe procesos semejantes en la constitución de sus sujetos sociales: ambos desarrollaron culturas o civilizaciones culminantes: la azteca e inca, que fueron conquistadas por España, de cuya contradictoria convivencia surgió una cultura "mestiza" que se expresa por ejemplo en el bilingüismo y la interacción idiomática, cuya capacidad operativa (poética, humorística, o incluso limitativa) no se anula con la disminución de hablantes de lenguas indígenas, como lo demuestra la significativa incorporación de voces náhuatl en el español mexicano o en la creatividad de los poetas y compositores ayacuchanos, o la misma presencia mayoritaria de apodos quechuas en Huanta.

Por lo anterior, tomar como pretexto los apodos producidos en los dos contextos socioculturales significaba la posibilidad de comparar procesos y nominaciones de dos pueblos que de alguna forma representaban dos realidades que tenían proximidades en sus procesos históricos y que, también, podían guardar diferencias. El estudio comparativo intercultural posibilita determinar procesos diferenciados en su ritmo, aunque en sus características y tendencias guardan similitud, como lo mostramos en el informe.

La *metodología* que empleamos para desarrollar el trabajo estuvo definida por nuestra concepción de las relaciones entre sujeto apodado, apodo, apodador, grupo y macrosociedad. Esta

interrelación es aún objeto de numerosas polémicas en cuanto a las direcciones de fuerza (poder, causa-efecto), del sentido (cultura) y los sujetos sociales (sociedad). Posiblemente esta división sea arbitraria, pero la utilizamos porque nos sirve para determinar un tercer componente del espectro: la interacción cotidiana que "plasma", en una suerte de síntesis, *"roles"* y *"funciones"* definidos por la macroestructura y el sentido, que en esa "concreción" aparecen integrados, imbricados. No estamos separando en tanto su existencia se dé en dos planos o dimensiones, sino sólo para fines de exposición: quizá el ejemplo de la moneda podría ser útil: su valor y su materialidad son dimensiones teóricamente diferenciables, pero su existencia es única; puede decirse que ni siquiera van paralelas.

El apodo significa un rasgo (o varios) cuya característica es que exige ser remarcada. Esta exigencia, al ser nominada, satisface una cierta necesidad clasificativa del grupo, por lo que se necesita averiguar el espectro de términos (apodos) que en cada campo semántico opera y cómo integra la percepción global y particular que ese campo *de-signa*. Sin embargo, no es esta preocupación la única ni la definitiva: hay una búsqueda del gozo, del placer, de la risa, el buen rato en su producción y circulación.

Determinamos, por ello, a pesar de que los campos estaban delimitados por el cuerpo y su estética, la sexualidad, el poder y la caracterología social, realizar una especie de censo de apodos: recopilamos todos los que pudimos, en los diferentes barrios y el centro de los dos pueblos, con la ayuda de personas que oficiaron como "informantes clave".[12] En Tepoztlán fue importante nuestra participación en las fiestas patronales y familiares para lograr la confianza requerida. Recopilamos un total de 559 apodos en los dos pueblos: 275 en Tepoztlán y 284 en Huanta. Este proceso se desarrolló utilizando una ficha que incorporaba los siguientes requerimientos: apodo, argumentación o motivo del apodo, ocupación, nombres y edad de apodados e informantes, referencia al tiempo y lugar en donde lo escuchó. Inicialmente

[12] Este concepto es relativo, pues la "calidad" y cantidad de la información que de un sector de la problemática abordada se puede obtener, a partir de unos informantes destacados, varía por varios factores, entre los que pueden influir la edad, sexo, ocupación (o desocupación, muchos de mis informantes más interesantes en chistes y albures y apodos fueron éstos), escolaridad, movilidad espacial (y también social), que los califica para dar un tipo de información. Sin embargo, en promedio, hay informantes más "aptos".

se pensó en realizar un "censo" de apodos, lo cual no pudo efectivizarse, por cuanto no es fácil abordar a alguien, "de buenas a primeras", y preguntarle su apodo (y menos en la puerta de su casa, pues puerta es distancia, límite; el apodo significa compartimiento, proximidad); por lo que este "censo" se realizó, indirectamente, mediante nuestros "conocidos y amigos".

Este material fue acumulándose de manera progresiva, y conforme esto ocurría, lo sometíamos a una clasificación inicial, fundamentalmente ubicándolo en los criterios clasificatorios o campos semánticos mencionados. Posteriormente agregamos como criterio de clasificación la presencia (en un mismo apodo) de varios factores, o mejor dicho, la presencia de más de un rasgo "integrado" en un solo término: por ejemplo en *Churrasco*, "es churro pero da asco"; obsérvese que se incorporan tres rasgos: físico-estético, comportamental, pues refiere a su carácter irritable y de "pocos amigos", y finalmente lingüístico, en tanto usan significantes para apocopar una frase que se construye para subrayar metafóricamente.

Ubicamos este tipo de apodos con la finalidad de realizar un seguimiento más detenido, por cuanto eran los que mayor riqueza (sígnica, de síntesis, abarcativa) tenían. También procedimos a determinar si habían sujetos que acumulaban apodos y cómo operaban éstos, si remplazaban a los otros o eran usados alternativamente según las circunstancias, para luego analizar si correspondían a determinado rasgo u observaban las varias facetas del sujeto.

También realizamos entrevistas para determinar los cambios que se habían operado en la visión de las estructuras y relaciones entre los distintos sectores sociales de Tepoztlán y Huanta: un total de 24 en el primero[13] y 18 en el segundo. Estas entrevistas tuvieron como finalidad identificar los cambios que observan los pobladores en las relaciones sociales y en las interacciones cotidianas, así como en la estructura física de sus respectivos pueblos. Estas búsquedas estuvieron definidas por nuestras hipótesis iniciales que, como dijimos, remarcaban la interrelación entre macroestructura, sentido y producción de apodos. Este poder no fue tal, por lo menos en la dimensión pensada, por lo que aparece cierta distancia entre lo que presentamos en el capítulo primero y, fundamentalmente, el tercero, situación que discutimos en varios espacios de este informe.

[13] En el caso de Tepoztlán incorporamos una muestra más variada por la mayor complejidad de sus sectores sociales: entrevistamos a cinco extranjeros, tres chilangos, diez tepoztecos y seis *oaxacos* y *guerreros*. En Huanta nuestra muestra se compuso de once *cholós* y siete *mistis*. Estas entrevistas fueron realizadas para obtener una descripción de la imagen de los pueblos que cada sector se formula. La muestra no agota a los que encuestamos para obtener los apodos.

Paralelamente a este trabajo, acopiamos abundante material referido a la tradición oral: numerosos chistes, albures, refranes, insultos (de los reales y rituales), cuentos de coyotes, conejos, zorros, cuyos,[14] curas, canciones de carnaval, testamentos del "ño carnavalón", adivinanzas, cuentos de condenados, los mismos que si bien no se presentan en este informe, nos ayudan a entender y ubicar la producción humorística y de los apodos. Observamos que esta producción humorística, como la de los chistes por ejemplo, es la que *significa* las relaciones sociales interétnicas e interclasistas y el apodo, aunque también lo hace, privilegia las interacciones cotidianas, que de alguna manera las plasman.

En el capítulo primero describimos los grupos socioétnicos que constituyen ambos pueblos y cómo se relacionan y miran; en el segundo trabajamos una propuesta de interrelación entre el humor y los apodos; en el tercero, la estructura, circulación y poder constitutivo del apodo; para finalmente, en el cuarto, presentar la estructura de relaciones clasificatorias en cuatro campos semánticos: el cuerpo, el deseo, el poder y la psicología popular.

El estilo en que fue escrito refleja, en cierta manera, nuestra opción epistemológica y la metodología de trabajo. El "estar ahí" anterior garantía del trabajo antropológico y nuestro "compromiso" con los signos estudiados, tiñen la forma de la exposición; sin embargo, el ordenamiento de la información se aleja de las clasificaciones de la "sociología cotidiana". El mismo objeto de estudio, con su "humildad", el espacio en que circula y el "destino" que se le adscribe *significa* el conjunto del trabajo. El mundo de la "mera empiria" pugna con la construcción del objeto de estudio en esta exposición. El empirismo cuestionado, hace mucho, sin resucitar pareciera, como el Cid reformulado, vengar su "fin": a la razón le ha tocado su hora, pero no sabemos hacia donde: la posmodernidad representa una incertidumbre, significativa de este fin de siglo.

[14] En Perú se les conoce como cuyes.

1. Historia y contexto sociocultural

Los pueblos y sus cambios: Huanta y Tepoztlán

Este capítulo tiene como finalidad presentar muy rápidamente las características socioculturales de los dos pueblos que nos sirvieron de lugar de estudio: Huanta, una provincia serrana del Perú, que está ubicada a 18 horas de la capital de la República y a una hora de Ayacucho, capital del departamento; y Tepoztlán, un municipio que se encuentra a una hora y quince minutos de la ciudad de México y a media hora de Cuernavaca, la capital estatal.

En ambos casos nos interesa ubicar los sectores sociales que los habitan y, fundamentalmente, cómo interactúan simbólicamente y qué imágenes formulan unos de otros y sus interrelaciones.

Entre ambos pueblos existen semejanzas y diferencias que detallaremos más adelante; sin embargo, queremos subrayar que los dos pueblos representan, de alguna forma, procesos que vienen dándose en el conjunto de los dos países: una marcada participación en la nueva configuración social y cultural, cuyo signo viene siendo marcado por una mayor presencia de las industrias culturales y una interrelación compleja entre tradición y modernidad. Quizá la diferencia más significativa esté en los ritmos de estos procesos, que para nuestro objeto de estudio podría expresarse en la mayor producción de apodos de origen quechua en Huanta y la disminución de hablantes del náhuatl en Tepoztlán. Asimismo, el carácter turístico de este pueblo lo distancia de Huanta, y en cierta forma es uno de los factores que ha acelerado el proceso indicado.

Por otro lado, una diferencia significativa, ligada a lo anterior, la da la no existencia en Huanta de un sector social "superior", tan alejado culturalmente como los *güeros* en Tepoztlán,

presencia que se asume de manera contradictoria pero que no anula la sensación de "invadidos" que tienen los tepoztecos. Los huantinos sienten algo semejante con la presencia de las fuerzas policiales y armadas que reprimen a Sendero, y antes las familias tradicionales decían lo mismo de aquellos que inmigraban del campo y se asentaban en esta pequeña ciudad.

Huanta

Huanta es una pequeña ciudad que se encuentra a 50 km de Ayacucho, la capital departamental.[1] Ocupa una porción de un valle de abundante vegetación y clima templado, ubicado a 2 628 msnm. Su población para 1981 era de 13 685 habitantes, que en la actualidad llegan a aproximadamente 18 000.[2] El crecimiento poblacional en esta década está influido decisivamente por el fenómeno de la violencia política que obliga a los campesinos afectados por la "guerra sucia" a refugiarse en las ciudades.

Huanta es la capital de la provincia que lleva el mismo nombre. Esta ciudad se constituye en el centro de la administración estatal en su respectivo nivel y también en centro de distribución de mercancías a las áreas rurales. En un trabajo anterior indicamos que la definíamos como una subregión,[3] por la existencia de un eje centro-urbano que, a pesar de la cercanía a la capital departamental, ejerce cierta autonomía. En la época de las haciendas, se debía a que los latifundistas fijaron su residencia en la ciudad de Huanta (Vergara, 1983), a diferencia de lo que ocurría en las otras provincias, y en la actualidad es sede de un sector comercial dinámico, que tiene su área de influencia hasta los distritos vecinos del departamento de Huancavelica. Estos factores parecen explicar la enconada rivalidad entre huantinos y ayacuchanos, que se expresa en una amplia producción de chistes y "tomaduras de pelo" entre ambos.[4]

La ubicación geográfica de la extensión que ocupa la provincia y la ciudad y la distribución espacial de sus diferentes sectores sociales configura un cuadro peculiar en sus relaciones. La ciudad tiene hacia el oeste un valle que baja hasta los 2 400 msnm, hasta el límite con el departamento de Huancavelica, y hacia el noreste una cordillera que se empina hasta más de los 5 000 msnm, en donde están ubicados los indígenas de la microrregión quechuana. En el valle viven campesinos pequeños propietarios que producen alimentos, fundamentalmente para el mercado, y tienen propiedades en la selva, son bilingües quechua-español, mientras que en las punas o tierras de altura viven los denominados *chutos* o *sallqas*, campesinos indígenas que producen principalmente tubérculos, en su mayoría para el autoconsumo; visten ropas que ellos mismos elaboran y casi todos solamente hablan el quechua y no saben leer ni escribir. Estos últimos son vistos como ocupantes de la escala última de las jerarquías reales e ideales, establecidas por los pobladores de la provincia, en sus relaciones sociales y simbólicas, teniendo estas últimas la *eficacia simbólica*[5] de que hablaba Lévi-Strauss. Aquí podemos ver que más que criterios de clase están operando criterios étnicos[6] para distinguir y discriminar.

[1] El departamento de Ayacucho se encuentra en la sierra central-sur, dividida en diez provincias; ocupa una superficie de 44 181 km². La unen a Lima, capital de la república, dos carreteras cuyo recorrido oscila entre 18 y 22 horas. Comparte con Huancavelica y Apurimac, sus vecinos, los tres últimos lugares en los "mapas de pobreza" elaborados por distintas instituciones privadas y oficiales. Para 1981 su población fue de 503 392 habitantes, de la que el 36.5% era urbana.

[2] Los datos estadísticos que presentaremos en el caso de Huanta sólo llegarán hasta 1981, pues en ese año se realizó el último censo de población y vivienda. Los demás datos refieren a estimaciones realizadas por diversas fuentes entre las que destaca la Oficina de Planificación de la ex-CORFA, o Corporación de Desarrollo de Ayacucho.

[3] La denominamos subregión porque el concepto provincia, que instituye la demarcación política, no corresponde a los "límites" de su funcionamiento económico, su articulación social y cultural, que abarca hasta los distritos de Marcas, Caja, Acobamba, en el departamento de Huancavelica, y Eacharate en el Cusco.

[4] Uno de estos chistes muestra la interrelación conflictiva: En Huamanga se construyó un aeropuerto, y los huamanguinos dicen que los huantinos estaban envidiosos, "picones", por lo que habían decidido llevárselo a Huanta. Los huantinos replican diciendo que los huamanguinos, "creidos", construyeron un cuartel para cuidarlo. Murguía y Hurtado (s/f) recopilaron algunos de ellos. En estos chistes, los huamanguinos pretenden presentar a los huantinos como tontos.

[5] Lévi-Strauss habla en un contexto de un ritual curativo, nosotros lo usamos para designar la *fuerza* operativa de las denominaciones, en este caso de estigma social como expresa el término *sallqa*. Los *pakinas*, de alguna forma, basan su esfuerzo en la posibilidad de huir de esta designación, que es equivalente de *indígena*.

[6] No negamos el poder de la determinación clasista, sino que en estas nominaciones (y en las relaciones que significan) el peso étnico

La ciudad es compartida por comerciantes (16.05%), burócratas (3.6%), profesionales y técnicos (14.3%), trabajadores de servicios (11.33%), obreros (21.29%) y una proporción significativa de lo que el censo denomina trabajadores agrícolas, que representa 25.65% de la población urbana.

Un fenómeno significativo, que contribuyó a la configuración actual de la población, fue la aplicación de la Ley de Reforma Agraria durante el gobierno militar del general Juan Velazco Alvarado, misma que significó la conclusión de un proceso anterior de debilitamiento de las haciendas de corte servil que, entre otras cosas, posibilitó una mayor capacidad de movilidad espacial y social, "desgranando" al campesinado y acelerando lo que Quijano (1980) llamó proceso de cholificación, alimentando o engrosando el sector social más susceptible de ironización, por descubrir en su actuación un conjunto de características calificadas de "grotescas", generadas por *hábitus* construidos en una socialización diferente al medio social al que aspiran y desde cuyo núcleo se descargan los más duros aguijones de la ironía, como ocurre con los ya mencionados *pakinas*, gentes que luchan por que se les adjudiquen nuevos signos de identidad sin exhibir dominio de lo nuevo pretendido. Aquí puede encontrarse una veta étnica muy rica para la elaboración de apodos y chistes, por ejemplo aquellos referidos a las expresiones producidas por las interferencias gramaticales, como cuando se refieren al lugar denominado "Flor de canela" que burlonamente llaman "de la canela su flor", que significa una traducción exacta de la expresión quechua *kanilapa waytan*, que es como se expresan los que tienen el castellano como segunda lengua y son bilingües subordinados, duplicando el posesivo, como ocurre en el quechua.

La población económicamente activa de la provincia acusa una mayor ruralidad en relación al conjunto del departamento, pues 73.67% del total (25 390) están ubicados en actividades agropecuarias, mientras que a nivel departamental sólo representa 67.41%, cifras dadas por el censo de 1981, el último realizado en Perú. Si comparamos los datos de los censos de 1981 y 1972, tenemos que para este último año las cuatro quintas partes son población campesina en Huanta, disminuyendo para 1981 en 7%. Asimismo, se observa que el sector comercial creció en Huanta y Ayacucho en 100%, mientras que el sector de construcción se mantuvo estacionario en Huanta, período en el que se duplica a nivel departamental.

En cuanto a niveles educativos, en el departamento se observa un retroceso del analfabetismo en aproximadamente 10%, y en Huanta se supera ligeramente esa proporción en dos puntos, sin embargo, la población analfabeta es mayor en 8% al promedio departamental, en particular la población campesina, que posee el mayor número de analfabetos.

Huanta, al igual que Tepoztlán, es una pequeña ciudad que recientemente sale de ser un pueblo grande. Tiene dos bancos de ahorro y crédito, un cinema, un mercado de abastos, tres colegios secundarios, un Instituto Superior Pedagógico, otro Instituto Superior Tecnológico, y es sede de la administración burocrática provincial.

La ciudad ha modificado sus referentes espaciales. la antigua y estrecha "calle Comercio", que salía de la plaza de armas, era, como su nombre señala, donde se ubicaban las tiendas, muy pocas hasta los cincuenta, y hoy languidece, e inclusive el propio paseo peatonal se ha restringido, contribuyendo a ello la ubicación del local de la ex-PIP (Policía de Investigaciones del Perú), llamada actualmente Policía Técnica. Hacia los sesenta solamente existían tiendas que vendían artefactos eléctricos o electrodomésticos, hoy pasan de 20. La avenida Oswaldo N. Regal, en cuya margen se encuentra el mercado de abastos, es hoy el nervio comercial de la provincia, ahí están las tiendas de abarrotes más importantes, las fábricas de gaseosas o refrescos, ferreterías, tiendas de ropa y zapaterías, el correo, el Centro Cívico que alberga a la Subprefectura, la sede de la autoridad política más importante, etcétera. El mercado de abastos, durante la semana, se ve rebasado por la concurrencia de vendedores que ya se ubican en sus alrededores, y en la feria dominical se aprecia una afluencia masiva de comerciantes ayacuchanos, huancavelicanos y huancainos, estos últimos procedentes de los departamentos vecinos, así como de campesinos del valle e indígenas de las zonas altas de la provincia.

La configuración topográfica de la ciudad tiene cierta semejanza con Tepoztlán, pues es irregular, con algunos de sus barrios en la parte alta. A éstos los vinculan, burlándose, los del centro, los de los barrios de la "Alameda" y el "Hospital", con los indígenas o *chutos*. En el barrio de "Verde Cruz" existe una pileta llamada "Chuto pila", por su ubicación (arriba) y también porque los indígenas lo usan como bebedero. El referente espacial, es decir, la proximidad con las zonas pobladas por indígenas, las punas de Huanta como la microrregión Iquichana, de

es mayor, sin anular la condición de campesinos, algunos de ellos todavía vivían, hasta los setenta, en relaciones de servidumbre.

fine esta nominación que asocia a los barrios de "arriba" con los *chutos*.

A nivel educativo se observaba una enconada rivalidad entre los colegios y las escuelas. La "base objetiva" de esta rivalidad parecía deberse a una cierta correspondencia entre los asistentes a cada uno de ellos y al origen social-étnico de los alumnos: pues era frecuente que en algunos centros educativos (Parroquial, Prevocacional, "Mamá Clara", Instituto Nacional de educación Industrial) estudiaran niños y jóvenes procedentes de áreas rurales o de sectores pobres de la ciudad, mientras que en las otras escuelas y colegios (Colegio Nacional González Vigil, Colegio Nacional María Auxiliadora y San Ramón), estudiaban los hijos de las personas con mayores ingresos económicos y las familias tradicionales de Huanta.[7] Esta asociación "contaminaba" a los profesores, quienes tomaban partido y pugnaban por no *quedarse*, es decir, ser burlados, insultados. Los principales contendientes eran:

"Párroco chutos" (Escuela Parroquial)	*versus*	"San Ramón"
"Chanka fierros" (Colegio "Industrial")	*versus*	"Gallos viejos" (Colegio Vigil)
Industrial de mujeres	*versus*	"Mulas argentinas" (María Auxiliadora)

Los planteles escolares que se encuentran a la izquierda son los que frecuentemente fueron objeto de burla. Los argumentos esgrimidos se refieren fundamentalmente a dos elementos constitutivos de una identidad étnica indígena: el término *chuto* es sinónimo de indígena y lleva consustancial a él la caraterística de ser tonto; en segundo lugar, el referirse discriminativamente al trabajo manual, es un recurso característico de otras pugnas que se expresaron en relatos,[8] chistes, insultos, apodos

[7] Era más importante este criterio, pues los hijos de los nuevos ricos, principalmente vinculados a la selva y supuestamente al narcotráfico, siempre eran discriminados.

[8] Véase Vergara Figueroa, *"El trabajo, lo lícito y la educación en un relato oral"*, en Anthropológica núm. 8, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1990.

(por ejemplo, en Quinua, a los ceramistas les decían *mitu lampi*, que se traduciría como: que lame barro), que tenían la intención de "disminuir" a quienes trabajaban con las manos, en complicidad con éstos, quienes a su vez veían en la lecto-escritura, como lo señalaba Rodrigo Montoya, la posibilidad de tener "ojos", y en general al trabajo intelectual como distintivo. Numerosas veces, cuando realizábamos entrevistas acerca de sus ocupaciones, contestaban que no trabajaban en nada: "sólo en la chacra" (milpa en México). En el Colegio Industrial,[9] de varones y mujeres, así como en la escuela parroquial, estudian niños mayoritariamente quechuahablantes, de padres campesinos, quienes viven en las áreas aledañas a la ciudad.

Hasta antes de 1980 (fecha en que se inicia la violencia política y su consiguiente represión), el parque principal servía de lugar de paseo para personas de diferentes edades. Grupos de menores mayores, agrupados cerca de una farmacia y en los portales, jóvenes ubicados en las barandas de cemento que rodean la plaza de armas,[10] o paseando por las veredas, o sentados en las bancas, se reunían, luego de la cena, hasta aproximadamente la media noche, y aquí y allá se escuchaban carcajadas festejando las "ocurrencias". En estas reuniones informales se alternaban discusiones de carácter político-social, cultural con chistes y tomaduras de pelo, se aderezaban las pláticas "serias" y era usual encontrar un *punto* entre los participantes, es decir, una persona construida pacientemente para ser "víctima" de las chanzas, generalmente inofensivas aunque a veces se llegaba a la agresividad. En estas sesiones informales a las que llegaban, sin citación explícita, puntualmente, los integrantes del grupo, también se procesaban apodos, se seleccionaban a los contadores de chistes (selección de carácter informal, nuevamente, en donde valía la calidad expresiva, escénica), quienes adquirían prestigio y consideración, pero también recelo y hasta temor. Y habían de los dos tipos: quienes demostraban una buena memoria

[9] Tenemos noticia de que en Colcabamba, un distrito ubicado en Huancavelica, departamento vecino a Ayacucho, a los estudiantes del Colegio Agropecuario, en donde principalmente estudiaban jóvenes campesinos, los hijos de los *mistis* les decían que estudiaban en el Colegio "Allqopecuario", *allqo* significa perro en quechua. Decían que llevaban los siguientes cursos: "wallpacultura" (*wallpa* significa gallina), "qowicultura" (*qowi* es cuyo), "qoracultura" (*qora* es hierba): "qué voy estar estudiando 'kuchicultura'" (*kuchi* es cerdo), decían riéndose.

[10] Zócalo en México.

y contaban chistes escuchados, y otros, a veces los mismos también, que improvisaban a partir de estímulos específicos. En cuanto a los "receptores", el festejo de una ocurrencia podía conducir a que, si alguno era aludido, mostrara su desacuerdo a veces agresivamente, más aún cuando los chistes o apodos estigmatizaban, o también, dependiendo de si tenía "correa ancha" o era *aka kichki*[11] o era "hígado", denominaciones que reflejan el carácter de las personas intolerantes, logrando a veces éstos evitar volver a ser objetos de burla, o el efecto contrario.

Tepoztlán

Esta ciudad tenía 12 279 habitantes en 1990. Está ubicada en un valle de clima templado, con mucha vegetación, que es uno de sus principales atractivos turísticos, a una hora de la ciudad de México; pertenece políticamente al estado de Morelos y es cabeza del municipio de Tepoztlán.

Existen algunos elementos visibles de su nueva configuración. Imágenes observadas en profundidad parecen expresar las modificaciones ocurridas en los últimos años, considerando las descripciones dejadas por Redfield (1941 y 1982), Lewis (1967, 1972 y 1986)[12] y Lomnitz (1982). Una descripción que recogimos acerca de cómo era el pueblo en los años cuarenta, hecha por una tepozteca, que no salió del pueblo sino hasta cuando sus hijos fueron profesionales, que no tiene ningún nivel de escolaridad, no se acerca a las imágenes registradas por Lewis e, inclusive, a los antes por Redfield: "Cuando yo era niña no teníamos ni luz, no teníamos carretera; nos alumbrábamos con candiles que les decíamos, con petróleo, pues estaba muy bonito, porque habían más árboles, había menos gente; por ejemplo aquí había una casa, allá otra, la otra hasta la esquina, y ahora ya ve, ya llenaron toda; sí, pues era más bonito, pues todos caminábamos tranquilos". Esta percepción no por nostálgica es menos pragmática. La misma señora al evaluar las condiciones de vida en su juventud, señala: "... pues hincadas lavábamos, ahora ya no, pusieron en alto, ya pusieron todos los lavanderos, pues sufrimos mucho antes, porque no teníamos planchas como ahora de electricidad...", valorando los beneficios producidos por la introducción de artefactos, conocimientos, tecnologías.

Con los cambios, en las tres últimas décadas, en primer lugar, se ha acentuado su carácter comercial. Las ferias dominicales, ostensiblemente orientadas al turismo, y las ferias de los miércoles, hacia el mercado local que reclama alimentos y vestido, muestran un cuadro bullicioso, que dentro del aparente "desorden" son la constatación de un pueblo que ha variado el eje de su economía orientándolo al intercambio mercantil, cuyas mutaciones ya Lomnitz (1982) había señalado.[13] Hoy día se sienten los cambios: un *chilango* que visita Tepoztlán con regularidad desde 1946, dice: "...en todas partes se suspira (*sic*) progreso

[11] No podría formularse una traducción que refleje adecuamente el significado de esta expresión. En quechua dice más o menos como "estreñido", que defeca con dificultad, pero remite a alguien que se enoja muy rápidamente.

[12] Entre Redfield y Lewis surgió una polémica cuya base se sustentaba en que ambos presentaron imágenes contrapuestas de Tepoztlán. Lewis indicaría que: "La impresión aportada por la investigación de Redfield es la de que se trata de una sociedad relativamente homogénea, aislada, con funcionamiento uniforme y bien integrada, compuesta por personas satisfechas y adaptadas. Su descripción del poblado contiene ecos de Rousseau y señala pocos datos de violencia, desintegración, crueldad, enfermedades, sufrimiento y desajuste; es mínimo lo que nos dice de pobreza, problemas económicos o facciones políticas, y a lo largo de su estudio se observa un acento especial en los factores cooperativos y unificantes de la sociedad tepozteca. Por otra parte, mis hallazgos ponen en relieve el individualismo subyacente en las instituciones y el carácter tepoztecos; la falta de cooperación; la tensión entre los poblados del municipio y la preponderancia del miedo y la desconfianza en las relaciones interpersonales"(1986, p. 69). Por su parte Redfield responde: "Hay preguntas latentes en los dos libros que se han escrito sobre Tepoztlán. La pregunta latente en mi libro es: '¿qué disfruta esta gente? ' La cuestión oculta detrás del libro del doctor Lewis es: '¿qué hace sufrir a esta gente? ' (1973, p. 245). Sin necesidad de interrogarlos, ahora los tepoztecos muestran resentimiento frente a Óscar Lewis, sienten que pudo "haber hablado sobre las cosas positivas... ¿a poco no tenemos nada bueno?"

[13] Lomnitz indica: "La década de los setenta ha sido substancialmente parecida a los sesenta: hoy día tenemos un Tepoztlán relativamente urbano, la escolaridad general es altísima (casi no hay una sola casa en el pueblo en la que no encontremos un maestro de escuela o algún trabajador especializado). La gente ha dejado de hablar náhuatl en las calles, y parece ser que las nuevas generaciones han dejado de hablarlo del todo. Salen autobuses a Cuernavaca cada cuarto de hora, a Yautepec cada media hora, y a México cada hora. Prácticamente no hay un tepozteco que no conozca la capital, y muchos saben usar del Metro y los camiones para desplazarse con

en Tepoztlán". Pero es en la propia percepción de lo que es su pueblo y en su vida cotidiana donde los tepoztecos sienten los cambios: "...muchas cosas de las que hoy existen no estaban; por ejemplo el banco, que yo me acuerdo era un billar, en lo que es el mercado era muy diferente, o sea ha cambiado, ha crecido, hay mucho más comercio... pues antes lo único que existían eran tienditas, abarrotes, los pequeños puestos de frutas, legumbres, y ahora no, ha entrado mucha gente de afuera, porque no es de aquí y, este, con juguetes, ropa, algo que no había antes, aparatos (¿y dónde compraban antes los juguetes, la ropa?)... en las tiendas, de los mismos de aquí, pero hoy día son muy diferentes los juguetes ¿no?, que los trompos, que las muñecas de trapo... ahora no, es puro aparato electrónico ¿no? (¿y las muñecas de trapo, se hacían en casa?)... se vendían en las tiendas (otra persona dice que además se hacían en casa)... las pinturas que hacen, este, la gente indígena, hace unos diez u once años que aparecieron aquí."

Este carácter dinámico ha producido un fenómeno de atracción migratoria, fundamentalmente de artesanos y fuerza de trabajo para la construcción, de los estados de Guerrero, México, Puebla y Oaxaca, población que compite con la fuerza de trabajo nativa, contribuyendo a la disminución del precio del salario. Además, se encuentran los inmigrantes del Distrito Federal y extranjeros, quienes establecen relaciones diferenciadas al de los migrantes citados más arriba, por cuanto vienen con una experiencia ocupacional más urbana, un capital cultural y económico que les proporciona ventajas frente a los tepoztecos y los otros grupos sociales.

Según el Censo Nacional de Población y Vivienda de 1990, de 27 646 habitantes del municipio, 19.06% no son nacidos en la entidad; de éstos, el más importante contingente de inmigrantes

tanta efectividad como un capitalino. Los jóvenes en su mayoría se visten en brillantes colores sintéticos y son pocos —únicamente los de los barrios más pobres, como San Pedro— los que usan huaraches. El *tlacolol* es una institución que ha perdido mucha de su antigua importancia, y los carboneros habitan casi exclusivamente en San Juan y Santo Domingo. Existe una clase de agricultores y comerciantes muy poderosa en el poblado, que se ocupa en una agricultura moderna y que transporta sus propios productos al mercado; en 1978 había por lo menos 35 camiones de redillas y otras tantas camionetas en el pueblo que pertenecían a tepoztecos." (1982, pp. 115-116.)

lo constituyen los *definos,*[14] con 1 573 personas, representando aproximadamente una tercera parte del total, siguiéndole los del estado de Guerrero con 1 378 (26.14%), luego los de los estados de México (569), Puebla (339), Michoacán (250) y Oaxaca (159). Es importante señalar que para 1970 los inmigrantes del Distrito Federal ocupaban un segundo lugar, después de Guerrero que tenía un poco más del doble que los del D.F., mientras que los otros estados mantienen sus lugares. Otro elemento destacable es la nominación de los *oaxaqueños,* quienes con los *guerreros* simbolizan a los migrantes pobres, a pesar de que aquellos no sean cuantitativamente significativos, y que parecen producir estigmas nacionales que los discriminan. Otro dato importante es que los nacidos en otros países se incrementaron en casi diez veces entre 1970 y 1990, llegando en este último año a un total de 142. Su presencia tampoco constituye, relativamente, un número considerable; sin embargo, su peso en la imagen que los tepoztecos han construido acerca de su pueblo es fundamental. No hay posibilidad de entender Tepoztlán sin mencionar o considerar la presencia de los "fuerinos", y más aun de los *güeros* y *definos*.

La anterior situación y el crecimiento poblacional así como los cambios en su economía, se suman a la atracción que ejercen los Estados Unidos a la migración de muchos jóvenes como bra-ceros. Existe en Guerrero un intermediario que sirve de contacto para posibilitar este desplazamiento "al otro lado", ofreciendo "mayor seguridad". Muchos tepoztecos que aún no han cruzado la frontera se "sienten menos", se "apenan". Un albañil me contaba que cuando sus amigos regresan de E.U., le dicen: "¡qué haces aquí!", y él se avergüenza y vuelve a pensar seriamente en via-

Las noches tepoztecas son una expresión del carácter del funcionamiento "pueblerino" o rural de su población. A partir de las siete de la noche, hasta aproximadamente las diez, tanto el zócalo (plaza de armas) como las esquinas se pueblan de jóvenes bulliciosos, fundamentalmente varones, que alrededor de "cotorreos" y "albures" alternan carcajadas con silencios breves. Estos núcleos son lugares importantes de producción y circulación del humor popular tepozteco; ahí podemos observar la creación, la transmisión, el aprendizaje y las transformaciones de la iro-

[14] Se denomina *definos* a los residentes en el D.F. (Distrito Federal), a quienes también llaman *chilangos*.

popular. Aunque no es el único espacio que posibilita estas expresiones, pues a él se suman las reuniones familiares, las "pláticas" entre amigos y las fiestas familiares y barriales. Existe una densa y permanente circulación del humor que discurre fluidamente en diversas circunstancias.

Reflejando el carácter de la población presente, en los días de feria, principalmente de turistas, los restaurantes cierran a eso de las seis de la tarde, mientras que las tiendas de abarrotes continúan abiertas hasta aproximadamente las nueve.

Hombres de sombrero blanco, infaltables en las calles y plaza, simbolizan una presencia nativa importante, pero marginal en su propia tierra. Su acceso a los restaurantes está limitado; ellos son, si vienen de pueblos vecinos, consumidores de comida en el mercado (en el Perú se les llama "agachados" 15); deambulan alrededor del municipio, o esperan, impasibles, en las proximidades de las instituciones públicas, sentados en las veredas, signo que los distingue de los "decentes"

El único cine sólo funciona los sábados y domingos; ahí acuden familias íntegras, de visible condición popular pobre; es usual que de un extremo a otro de la sala se saluden a gritos, comenten ocurrencias y cotorreen antes de que la función inicie. Si hay desperfectos en la transmisión de la película, protestan bullicio-samente. No se ve ningún "blanco" ahí; ellos van a Cuernavaca o al Distrito Federal o prefieren ver el video en privado (en Tepoztlán hay tres videoclubes). Las películas en su mayoría son de factura mexicana o norteamericana y su temática es preferentemente la violencia: en las tres últimas semanas se estuvieron exhibiendo: *El monstruo de la noche, El peleador y Lola la trailera II*.

A nivel físico, el pueblo expresa visiblemente los contrastes sociales. Si antes los tepoztecos tenían a la diferencia ostentosa, lejana, en las haciendas vecinas a las que acudían a trabajar, ahora la tienen al lado, junto a ellos. Chalets de gringos y definos conviven con casitas pobres. Carros de último modelo refuerzan una situación de relación contradictoria y de dependencia, pues muchos nativos, propietarios de terrenos, vendieron parte de sus propiedades y ahora ofician de jardineros o cuidadores en casas

15 Se alude a que toma alimentos en cuclillas, parados y encorvándose. En México el significado de agachados es, en cierta forma, serviles.

de los nuevos propietarios, quienes muchas veces sólo vienen los fines de semana, para "huir del esmog y del bullicio del D.F", 16 Las fiestas en los barrios, inclusive en los "de abajo" (como Santo Domingo, que no son calificados de barrios indígenas), son casi de exclusivo manejo y gozo de los nativos o de migrantes campesinos ya asentados aquí. Los "blancos" miran desde sus puertas o se paran en las esquinas para observar, con aires de curiosidad y distancia. No se sienten parte de este pueblo; sus miradas están puestas en México o en el extranjero. Tepoztlán para ellos es lugar de descanso, de "fin de semana" , y para ello
tienen quienes los atiendan. Sin embargo, aún en el sector popular es notorio que la participación popular en las fiestas es desigual. Las ceremonias religiosas convocan más a mujeres o gente "grande" (de mayor edad), mientras que los bailes están repletos de jóvenes que bailan rock o música norteña de Los Caminantes, Los Tigres del Norte o de Bronco. El mole servido generosamente en las casas a cualquier forastero o lugareño que pasa por la puerta, muestra la hospitalidad abierta de este pue-blo, que sus propios habitantes reconocen y expresan con orgullo y cuenta con la participación mayoritaria de los adultos, mati-zando, en cierta medida, el individualismo acendrado que les
adjudicaba Lewis.

El centro del pueblo ha sido "tomado" por los comerciantes, muchos de ellos afuerinos. Denominamos centro no sólo al zóca-lo, sino también a las calles adyacentes como Cinco de Mayo, El Tepozteco y Revolución 1910. En este espacio se ubican restaurantes y tiendas de artesanías, el banco, tiendas de abarrotes de mayoristas. El decorado y los productos que se sirven u ofrecen tienen un destinatario fijo: el turista. Avisos que anuncian antojitos mexicanos se ofrecen en listas bilingües (inglés-español) y es usual que se pague en dólares." Esta misma moneda sirve para comprar artesanías, y muchas casas que se rentan se valorizan en ella, contribuyendo al incremento de sus costos.

16 Mariano Flores escribe un poema intitulado "Tepoztlán" en uno de sus versos expresa: ":, que...donde secos leños/ calientan el silencio que me alivia/ del bullicio urbano donde he vivido/.../Casi escucho las líneas del sosiego/ descendiendo del monte a la llanural mientras nace la luna en blanco fuego" (en Diálogos, núm. 4, vol. 17, México, 1981, p. 52).

17 Esto es significativo si se considera que en el Distrito Federal es dificil ubicar tiendas que estén al tanto de la cotización del dólar y que estén dispuestas a cobrar en la moneda norteamericana.

La influencia "exterior" llega también a las nuevas formas que van adquiriendo las construcciones. No solamente los chalets construidos en Tepoztlán sirven de modelo para las casas de algunos nativos, sino que su experiencia migratoria en los Estados Unidos orienta sus diseños, a lo que se suma la posibilidad de reunir dólares trabajando allá, los que, junto con imágenes, son traídos para edificar sus propias viviendas.

Una caracterización realizada por el INEGI (1990a) ubica al municipio de Tepoztlán con escaso nivel de diversificación, en el que predomina la actividad agrícola y ganadera. Sin embargo, en el censo realizado en el año mencionado (cabe señalar que los datos utilizados por la indicada caracterización son del censo de 1980) sólo se ubica 26.26% en este sector. Por otro lado, el pueblo muestra una intensa actividad comercial. De 260 establecimientos (para 1980) por sector económico, 175 están ubicados en "comercio, restaurantes y hoteles", representando 67.3% de estos "establecimientos". Este sector, en 1990, ocupa a 1 004 personas en el conjunto del municipio, que corresponde a un proporción semejante a la que muestra el promedio estatal, incrementándose con relación a 1980 en casi nueve por ciento.

La PEA sufre variaciones importantes, pues crece de 5 692 en 1980 a 7 831 en 1990, y también se producen modificaciones al interior de cada sector, disminuyendo, por ejemplo, el agrícola-ganadero de 43.79% a 26.26% en el mismo periodo, y creciendo el sector manufacturero y el de servicios a 12.62% y 13.80% respectivamente.

Se puede observar una cierta diferencia en el ritmo de crecimiento poblacional con el estado, pues solamente se incrementa en 3.91%, mientras que el de Morelos es de 4.24%. La densidad poblacional del municipio es de aproximadamente una tercera parte de la estatal (192.25 en Morelos y 68.73 en Tepoztlán por km^2 para 1980). Esta tendencia no sufre mayores variaciones en el último censo.

Respecto a la producción agrícola, el maíz ocupa el mayor espacio territorial con 1 211 ha, de las que solamente nueve son de riego. Le sigue el jitomate con 465 ha, la avena con 50 ha, la caña de azúcar con 20 ha; el nivel de mecanización es relativamente bajo, pues en el caso del maíz sólo la sexta parte lo está, mientras que el promedio estatal es de la tercera parte.

Tanto Huanta como Tepoztlán tienen en común haber ordenado su economía rural, en el pasado, en convivencia de comunidades y haciendas. Ambas, a su vez, en la actualidad son poblaciones con mucho dinamismo mercantil y, por ende, son los sectores comerciales y burocráticos los que detentan el poder real, definiéndose las decisiones más allá del marco local de poder.

Ambos pueblos tienen en su historia una larga tradición de convivencia y conflicto interétnico, cuya matriz se ubica en la conquista y la posterior colonización, y en el caso de Tepoztlán, redefinido por la presencia muy cercana de turistas, muchos de los cuales deciden quedarse ahí a vivir.

Un factor diferencial sería la presencia de la violencia política en Huanta, en donde las fuerzas del orden encargadas de reprimir a la subversión actúan como tropas de ocupación, reproduciendo contradicciones de carácter étnico, pues los lugareños son tratados como *serranos*, término casi sinónimo de *indios*,[18] pisoteando los más elementales derechos; sin embargo, han logrando, o quizá por ello mismo, la elevación de la calidad de la respuesta de artistas en expresiones variadas como las canciones de carnaval y huaynos, como también en chistes y dichos que reflejando la situación no dejan de condenarla.

Con las distancias del caso, las diferencias étnicas en Tepoztlán se acentúan con la presencia más permanente de gringos y definos, quienes se observan con los nativos como distintos y hasta antagónicos. Muchos chistes y algunos apodos lo testifican. Los mestizos, ubicados al centro, son, muchas veces, los mejores cronistas y críticos de esta situación.

Los componentes sociales

La eficacia simbólica del estigma indio

Ni Tepoztlán ni Huanta son hoy comunidades campesinas o pueblos indígenas. Es más, Huanta nunca fue comunidad campesina, a pesar de que su organización económica y social estuvo basada, hasta la década de los sesenta, en la explotación servil de campesinos en las haciendas, cuyo prestigio difería según la altitud en que se encontraban sobre el nivel del mar: las haciendas que se encontraban en las zonas altas, *puna,* eran miradas despectivamente, se las asociaba con los indígenas que eran sus habitantes naturales, luego de ser arrinconadas por las usurpaciones de tierras. Hoy estas haciendas no existen; sin embargo, el referente fundamental de la adscripción y construcción de identidades

[18] La carga estigmática de indio en Perú es mucho más fuerte que en México.

gira aún en torno a lo indígena *versus* lo "blanco" o si se quiere, ahora, lo mestizo.

Esta caracterización no tiene un exclusivo criterio racial, es más, inclusive se obvia lo racial para las nominaciones clasificatorias cotidianas, cuando éstas se presentan en situaciones conflictivas o cuando describen situaciones tensas, por ejemplo cuando dos personas se insultan o cuando se refieren a reales o potenciales enemigos: "ese es *naco"*, "ese es *cholo"* o "¡indio!". Estamos en la epidermis que muestra una construcción más profunda: la existencia de una estructura de criterios clasificatorios, un sistema que opera en la profundidad de los actos y pensamientos cotidianos y siguen construyendo, de alguna forma, estructuras perceptivas, puntos de vista en las generaciones posteriores. No estamos diciendo que nada cambia, sino que ese cambio no implica el desprendimiento de "miradas" interiorizadas en cuyas jerarquías el orden objetivo se reproduce y, si se quiere, se reconstruye, pues *indios* (propiamente dichos) ya no viven en las ciudades, o en todo caso modificaron muchas de las características que los obligaban a ser lo que eran.

La estructura de la PEA en los dos pueblos nos muestra una diversidad que excluye una predominancia cultural indígena "pura". La configuración sociolingüística refuerza esa imagen, pues si para 1940 cerca de la mitad de la población tepozteca era bilingüe, español-náhuatl (47%, según Lewis, 1972), y en Huanta, cerca de 75% (Censo 1940), ahora los hablantes del español son abrumadora mayoría, mientras que el censo de 1990 indicaba que en Tepoztlán, de un total de 24 304 habitantes de más de cinco años de edad, solamente hablaban náhuatl y español 1 521, siendo 593 mayores de 50 años. En ambos países, Perú y México, el bilingüismo es una situación de transición, pues abuelos monolingües, quechua o náhuatl, tienen hijos bilingües, pero los nietos, en una buena proporción, ya no conocen las lenguas indígenas y son monolingües hispanohablantes.

Sin embargo, la propia situación lingüística no puede tomarse como una totalidad "pura". En sociedades bilingües, como México y Perú, las interferencias entre las lenguas son comunes, frecuentes, ya sea a nivel sintáctico como fonético; los usos de la lengua, es decir, la apropiación desigual, permite expresar, exhibir, elementos visibles de orígenes y socializaciones. Ahí la discriminación se provee del material que necesita para remitirse a lo indígena como su causal: en Huanta y en Tepoztlán el motoseo, los "dejos", el vocabulario empleado, los gestos o el lenguaje paralingüístico exhiben signos que los criterios clasificatorios ya ubicaron y que sirven para vigenciarlos, para objetivarse. *Nacos, relamidas, cholos,* son el vestido "chocante", la "descortesía", pero también son las construcciones lingüísticas no prestigiadas, alejadas del estándard, y, por ello, estigmatizadas.

La existencia simbólica del *indio* en estos pueblos no implica que realmente no esté ahí. Sin embargo, además de ser minoría, ya ofician de peones, obreros, ambulantes, artesanos, empleados, etc. Más allá de las adscripciones clasistas, ellos proyectan el estigma, aunque éste ya no tenga la fuerza excluyente de décadas pasadas y, en muchos casos, sea invitado privilegiado de lo cómico y, ya no, de lo trágico.

Los de aquí y los de allá: indios, güeros y mistis

Ubicamos, muy rápidamente, los distintos sectores que conviven en Tepoztlán y en Huanta, haciendo referencia a las modificaciones que se han producido, basándonos en los estudios mencionados para el caso de Tepoztlán y en los trabajos de José Coronel y los propios para Huanta. No nos referiremos exclusivamente a las relaciones reales y a las clases y diferencias étnicas que las sustentan, sino que privilegiaremos la percepción que los mismos pobladores tienen de los componentes sociales y de sus interrelaciones, en cuanto que son estas imágenes las que ordenan las contradicciones y negociaciones entre sectores diferenciados real y simbólicamente.

Entrecruzándose, variables de carácter étnico y clasista conforman los sectores sociales que se perciben diferentes y, a veces, contradictorios. Las definiciones, que condicionan exclusiones y pertenencias, no siempre se ubican en criterios uniformes, sino que, como podremos ver con las *pakinas* y *relamidas,* muestran cierta "oblicuidad", aunque existan correspondencias en algunos casos, pues muchos o la mayoría de *oaxacos* son peones, asalariados pobres, mientras que los *güeros* viven en chalets, tienen ingresos altos. Sintéticamente, éstos serían los grupos en Tepoztlán y en Huanta:

Tepoztlán	*Huanta*
Güeros	*Mistis*
Definos	Mestizos o *cholos*
Tepoztecos	*Chutos* o *sallqas*
Oaxacos y guerreros	

Esta clasificación considera fundamentalmente la "mirada" étnica, la que es incompleta si no se incorporan en su caracterización las variables económicas y de poder. Por otro lado, en la definición de los grupos que están en la base de la "pirámide social" no solamente intervienen contactos directos o físicos entre los sectores sociales, sino imágenes trabajadas por una coexistencia contradictoria, histórica, pues los *chutos* en Huanta que viven en las zonas altas, son un referente constante de nominaciones estigmatizantes; aunque su presencia en la ciudad sea regularmente constante, es breve, como vendedores de fuerza de trabajo y de productos agrícolas: tubérculos y ganado.

En Tepoztlán, los *oaxacos* y *guerreros* son migrantes de los estados de Oaxaca y Guerrero (también de Puebla, México, Michoacán, entre otros), quienes llegan a Tepoztlán con familia numerosa, en condiciones de pobreza extrema, hablan el "mexicano", son más "humildes", por lo que aceptan cualquier trabajo, visten con ropas de colores muy "fuertes, chillantes". De los *oaxacos*, dicen que "ellos vienen más pobres todavía"."Les desprecian a los de Guerrero,[19] nomás por la condición en que vienen, yo pienso que en conocimiento tal vez vengan igual que nosostros ¿no?, el problema de ellos es que vienen hablando el mexicano todavía [¿el náhuatl?]; no, difiere un poquito, es casi como el náhuatl, y como acaban de llegar estas personas, pues llegan sucios, con hambre, pobres ¿no?... pues vienen buscando y aquí se les explota, les pagan nueve mil pesos [nueve pesos] diarios por jornada, digamos, de siete de la mañana a cinco de la tarde y, sí, muchas familias sí los aceptan, hasta los tratan como a hijos de familia, pero otros la dan un galerón ahí... y aquí el tepozteco, digamos, cuando quiere humillarlo u ofenderlo, dice:

[19] Lomnitz explica su inicial presencia asociándola con la diversificación de ocupaciones de los tepoztecos, la fundación del Civac (Centro Industrial del Valle de Cuernavaca), el surgimiento de un sector tepozteco de profesionales liberales, cierta especialización de la mano de obra, el incremento del nivel educativo, etc., "factores combinados [que] hicieron escasa la mano de obra tepozteca barata, necesaria para los trabajos agrícolas en la siembra de jitomates o gladiola. Así fue que en esta década empezaron a entrar los 'oaxacos' y a toda la zona norte de Morelos... Los 'oaxacos' hacen muchos de los peores trabajos del pueblo, trabajan a sueldos inaceptables para un tepozteco, y son vistos con desconfianza y algo de desdén: la gente de Guerrero es considerada ladrona y violenta y no es de confiar como un tepozteco nato." (1982, pp. 113-114.)

'ya cállate *oaxaco*', 'cállate *guerrero*', o sea el tepozteco cuando quiere ofender, no dicen una grosería, dicen: '¡ya, cállese *oaxaco*!', '¡cállese *guerrero*!'"

Otra característica visible, o subrayada para determinar la condición de *oaxaco* o *guerrero*, es la vestimenta. Ella se usa también para determinar distancias, clasificar: "También por el vestir ¿no?, porque a ellos les gusta vestir con colores muy fuertes, muy chillantes, y entonces cuando una de aquí se pone una ropa así, le dicen: 'pareces *oaxaquita*' [ríen]... la tela brilla, es muy encendida... generalmente las mujeres, el hombre viene con la ropa que generalmente utilizamos aquí... los de Guerrero también tienen la tendencia de ir a los Estados Unidos, entonces regresan a sus lugares de origen y, según ellos, traen ya la ropa de allá, pero, digamos, vienen todavía de sombrero, botas... mezcla todo... digamos, llegan a ponerse pantalón rojo y camisa verde." La mezcla y los colores diferencian, sirven para condenar, aunque no siempre existe una disposición negativa, pues hay sectores que comprenden dicha diferencia:... "combinan el rosa con el amarillo, el morado con el verde, pero eso es de su cultura, son originales... a mí también me encantan los contrastes, a veces así me pongo... a mí no me lo dicen [crítica], me dicen 'te queda', a las otras las miran para abajo... mira te vistes como *oaxaca*, como *guerrero* ¿si?" Aquí, la resemantización del vestido aparece ligada al manejo de otros poderes, en donde el capital personal acumulado, en este caso por una señora perteneciente al grupo del poder de Tepoztlán, opera desestigmatizando un signo, que redefine su función.

En términos de relaciones económicas, los *oaxacos* y *guerreros* establecen relaciones contradictorias y complementarias con tepoztecos, *chilangos* y *güeros*. En su mayoría viven del salario que les dan por trabajar en construcción, en la cosecha de tomates y jitomates, por ayudar en las granjas o en el cuidado de los viveros de flores. Cobran un salario más bajo que los tepoztecos, quienes también los toman para trabajar sus milpas, prefiriendo contratarlos y ellos migrar, pues se benefician del menor costo de su fuerza de trabajo, como también por su "disposición" a alargar la jornada: "... pero si muchos patrones los dejan salir más tarde, pero no sé si les pagan extra o tengan su mismo sueldo, pero sí me he fijado que llegan más noche... [los tepoztecos] los ven más humildes... pues como que no tienen sentimientos yo creo, pero no todos, pero sí hay varios que así los ven más inferiores".

En muchos casos ya se han quedado a vivir en Tepoztlán; se han casado los jóvenes aquí; también hay quienes han conse-

guido "un lugarcito para vivir", y también conseguido acumular algún capital para montar negocios pequeños.

Los tepoztecos, junto con los *chilangos,* quizá sean los grupos más heterogéneos. Tanto a nivel económico como cultural y social, están ubicados en los diferentes "lugares" de la estructura jerárquica tepozteca. Los hay comerciantes prósperos, dueños de tiendas céntricas, de abarrotes, restaurantes, etc. Sin embargo, el grupo "más tepozteco" podría ser ubicado en aquellos que pertenecen a los sectores pobres, como artesanos, obreros, pequeños comerciantes, agricultores, o que combinan varias ocupaciones. Sienten que de alguna forma van quedando como forasteros en su propia tierra, sienten que sus "lugares" ya no son los mismos y que han sido desplazados por los *fuerinos*, principalmente por los migrantes del D.F., e inclusive, aunque más simbólica que realmente, por los *oaxacos* y *guerreros*.

En relación con la presencia de sectores económicos con mayor poder, ellos dicen: "Tepoztlán antes era muy diferente, porque antes había mucho más vegetación, menos población, ahora ya tenemos mucho extranjero, viviendo principalmente, porque, visita es visita ¿no?, pero ya casi en los campos están viviendo gentes extranjeras, que antes eran campos de siembra, ahora son fincas, y... traen muchos problemas, porque aquí sufrimos mucho de agua, entonces el agua que nos debía tocar a nosotros, abarcan mucho ellos, porque la mayoría tienen albercas, sus cisternas son grandes, al menos ahí donde trabaja mi hermano tienen una finca y consumen mucha agua."

Las tensiones ocurren en cuanto los recursos limitados son monopolizados en función del poder económico. La distancia aparece cuando se evalúan comparativamente, aunque en la propia vida cotidiana se establezcan negociaciones a partir de posibilidades de trabajo que ofrecen los extranjeros y *definos*. Existe una difícil coexistencia entre la imagen del pueblo suyo hoy ajeno, o por lo menos sentido como ajeno: "...Y, todo este valle está en manos de extranjeros, de pudientes, de políticos, de artistas, de narcotraficantes; hay de todo. Y el tepozteco está saliendo, yéndose al norte. Según la leyenda dice pues que Tepoztlán va ser de extranjeros, y también que las mejores cabezas, los más inteligentes han de salir y eso es cierto, yo lo he comprobado, porque hay un muchacho que yo he conocido de chico, estudió mucho, y ahora ya es casi dueño de una compañía constructora, ingeniero civil con varias maestrías, muy inteligente, muy capaz el muchacho este; está en México, trabajando..."

Sin embargo, la caracterización de una situación de marginalidad no es adjudicada solamente a la presencia de *fuerinos*;

depende de los sectores, y con diferencias de ubicación de caudales se inserta el análisis en el contexto mayor, estructural. Un testimonio irónico *juega* una explicación: " yo no existo para el gobierno... No, a la justicia yo la espero de otro lado; aquí en el mundo no hay justicia, dicen que todos somos iguales, que somos hijos de Dios, pero no es cierto, uno que otro es hijo de Dios, y los demás somos entenados [ríe]

¿Quiénes son los hijos de Dios entonces?

Pues... los ricos, los que tienen... a poco los padres también no tratan de esa manera. Una persona que tiene entenados no le va dar lo mismo que a sus hijos. A sus hijos primero le va dar... a sus entenados si sobra le dará pues, primero el gusto que se le da a los hijos ¿verdad? Ayer, ayer lo pensé, eso de que no somos hijos de Dios... pues es que en realidad yo no creo en Dios, yo no creo ya en la religión porque pues ha habido tantas cosas que en realidad no podemos ser hijos del mismo padre, seremos hermanos de raza pero no de Dios como se dice, porque en realidad quiénes usan a Dios: ¡los ricos!... sus negocios, todo se lo encargan a Dios; yo nunca le miento, nunca lo nombro, pues ha de tener un chorro de trabajo, está cuidando la lana de los ricos, está cuidando los negocios de los ricos, en cambio a nosostros los jodidos, mientras menos tenemos, más mal nos va, yo lo he comprobado, porque de veras te dicen que: 'en el dedo malo te cae el golpe'."

¿Es posible hablar de una identidad tepozteca? Es éste un tema de difícil tratamiento. Se ha planteado, y con razón, que la identidad se construye por la diferencia. Sí, pero no sólo ahí, sino también por la afirmación, o si se quiere, en articulación confrontativa y de complementación. Los espejos son los nuestros, pero también "ellos", los otros. En las condiciones actuales, ¿cuáles son los elementos que pesan más? Los barrios, que constituyeron, según Redfield, nucleadores de identidades más específicas, ahora han perdido esa capacidad. El barrio regula el ritual público, opera cíclicamente, cada cierto periodo del año; mientras lo étnico y lo clasista, ser *oaxacas* o tepoztecos, *güeros* o comerciantes o agricultores, es lo cotidiano. Es posible, aún, afirmar acerca de su función aglutinante intermitente, cíclicamente en cada fiesta, de las que hay una o dos por cada barrio al año; sin embargo, la vida cotidiana viene siendo trabajada por diferencias de otro carácter, entre los que pesan más las diferencias de clase y étnicas, haciendo que la ex comunidad se "desgrane" y surjan, como expresión, lealtades de otra índole, en donde la política, fundamentalmente partidista, sea utilizada para beneficios más privados y las decisiones procesadas más

allá de Tepoztlán, así como la mayor mercantilización de la fuerza de trabajo, signifiquen formadores de espectros diversos de visión. Si bien no es totalmente nuevo, ya Lewis lo había insinuado: las relaciones más fundamentales en Tepoztlán ya no se procesan en los marcos de la comunidad ni, menos aún, en los del barrio; las propias expectativas de vida, de todos los sectores sociales de los tepoztecos miran hacia afuera: "... el que está en el norte es maestro de escuela, mi hija también es maestra, y por eso se fue lejos, en ese tiempo nada más terminaba la secundaria y se iba y ya después el gobierno los ayudaba, en vacaciones estudiaban para terminar, y así terminó mi hijo y ahora es catedrático de matemáticas... ahora está en Sonora, el que tiene 36 años, el último; y el muchacho que vive todavía conmigo tiene 40, él trabaja en una casa, como jardinero, en casa de una... de Alemania creo que es esa señora, y ahí trabaja pues con ella y está conmigo ahorita; se fue también a Chicago, estuvo un tiempo en Chicago, se fue hace un año, va ser un año el 25 de noviembre y vino en abril...", con los comerciantes más prósperos ocurre lo mismo, pues invierten en construir casas en el D.F. o aspiran a hacerlo.

Los *chilangos* o *definos* quizá sea el grupo que más contradicciones incorpora. Ellos disputan algunos lugares a los tepoztecos, fundamentalmente en el comercio y en la política. Pero sus relaciones se tensan más en los niveles de interacción cotidiana, tanto con los que ya residen en Tepoztlán como con aquellos que lo visitan en días festivos: "Hay muchas personas que se creen superiores a uno porque, pues, nos ven humildes, o porque ellos tienen dinero, y a veces son groseros, sí, se creen superiores, si, por ejemplo en carnavales nosotros vendemos comida, entonces venían mucha gente de afuera, yo pienso que porque pues nos ven trabajando, creen que hacerla menos ¿no?, y piden las cosas, así, de mala manera, así muy prepotente con una, gritándole, ordenándole, y pienso que no es la forma... gente que viene de afuera.

—*¿Los extranjeros también*?

— Pues la verdad no... ¿los extranjeros?... depende ¿no?, es diferente, no puedo decir que todos los que vienen son groseros, pero por lo regular es gente joven."

Estas relaciones también son contradictorias cuando se establecen entre jóvenes que buscan pareja, pues los procesos de socialización de tepoztecos y *chilangos* son diferentes y estos últimos reproducen actitudes que a nivel nacional los ubican como más habladores, prepotentes, abiertos: "Los tepoztecos dicen que las muchachas son para ellos ¿no? y, pues hay problemas, porque dicen que luego los chilangos vienen, ya se consiguen una novia y entonces a los tepoztecos no les gusta eso, que se vengan a robar a las muchachas de aquí; hay peleas, se pelean, no los quieren...

¿Cómo es que se ganan a las muchachas de aquí?

Claro, porque [ríe] a ellos sí los vemos ¿no?, cosas diferentes... porque es diferente de manera de pensar; por lo regular las personas de aquí son muy posesivas, muy celosos, machistas, y ya no pues, saliendo así afuera, digamos a Cuernavaca, ya es diferente, conoces a otras personas, maneras de pensar y, claro, no me conviene aquel, porque me voy quedar aquí... los chilangos tienen otras cosas, el modo de vida de allá; cómo le diré, es más rápido, o sea despiertan más rápido... entonces, que les gusta ir aquí, que les gusta ir allá, cómo le diré, es más rápido; en cambio aquí no, sí les gustan, pero son más recatados... se puede decir que allá son más liberales [ríe], pues hablarle, cómo le diré, más directamente, sin rodeos, lo que quiere, lo que quiere con una y ya...

¿Y los tepoztecos?

Pues es muy diferente, porque pues aquí primero se conocen, pues un tiempo son amigos primero, después ya son novios; es muy diferente porque hay más respeto, aquí con los chilangos no, pues, se conocen, si le gusto quiere ser mi novio, aunque hayan sido unas horas que se hayan conocido."

Son diversos los motivos por los que los tepoztecos mantienen relaciones tensas con los *chilangos*; resumiendo, podemos decir que estos últimos concentran el poder, entendiéndose por poder no solamente aquel que posibilita el control de los mecanismos del Estado, sino fundamentalmente porque el diferente capital cultural acumulado les permite acceder a mecanismos extramunicipales, donde en la actualidad se procesan las decisiones más importantes acerca de los problemas del pueblo, lo que también les es posible por las relaciones familiares y de amistad con que cuentan en el D.F.[20]

[20] Este poder no es visto como exclusivamente negativo, y al contrario, se aprecia cuando se vuelca a la provisión de servicios para el pueblo. Un informante, al referirse a uno de ellos, expresa: "... es mexicano, que llegó aquí, hizo bastantes mejoras, inclusive pues el jardín de niños, el más grande, él lo hizo, lo construyó; bueno, también hay cosas así ¿no?, que esas personas que han llegado han proporcionado a Tepoztlán casi todo lo que tiene en realidad. ¡Sí!, porque son gente poderosa..."

Un elemento fundamental del *chilango* es su agresividad con el tepozteco, especialmente en relaciones cotidianas, en las que se esfuerza por exponer, exhibir su "superioridad". Es éste un signo distintivo que ostenta y que posiblemente haya condicionado la producción de aquella frase: "Haga patria, mate un *chilango*". Un *chilango*, asentado ya en Tepoztlán, ilustra esta relación, construida, manejada escénicamente:

—*¿Y, cómo reaccionan cuando les dices* culebra*?*

— Pues no, a golpes, pero ni modo... se alteraron; no pues, por qué, y dale, como quieras, pero pues qué tranza, entonces agarro y les saco lo del Distrito Federal, ya se habla *caló*, y ya cuando hablo caló, pues ellos tienen miedo [ríe], "qué tranza pues..." un cabezazo y ¡pum!, le rompo la nariz (hace el ademán de golpearme). Hablar caló aquí da temor, sí pues, allá en México: "qué tranza pues, chale güey". Cuidado, no hay que dejarse, ya sea el cabezazo, el trancazo, nomás las fintas ¿no? "¡Cámara!, sale güey", es otro lenguaje muy agresivo.

—*¿Y aquí se disminuyen cuando uno los trata así?*

— Yo he visto que sí; ya tienen miedo cuando les hablo así... ¡Cámara! significa pues calmado, tranquilo, y tiene también una cosa, un poco así, su entonación, porque pues también uno, pues "¿qué tranza?" ¿no? (hace un ademán sin energía, interrogante), pues como que no espanta, ¿verdad? (luego hace un ademán más enérgico). Pues "¡chale güey, qué tranza, qué onda!" Claro que en el Distrito Federal no es así, porque dices: "¡qué tranza!" y ya está uno *ta ta ta paj,* así (exhibe golpes imaginarios, violentos).

—*¿O sea, aquí es sólo para asustar?*

— Pues sí, para el que se deja, porque si me sale otro del Distrito Federal, no voy a decir "¡que tranza!", porque va llegar el descontón, el manazo, el cabezazo...

Compartiendo la cúspide de la "pirámide" social con los *chilangos* más ricos, se encuentran los *güeros* o *gringos*, extranjeros que atraídos por el paisaje tepozteco decidieron fijar su residencia en Tepoztlán.

Ellos compraron lotes a tepoztecos empobrecidos o a quienes querían capitalizar —pues vender tierras era mucho más rentable que cultivarlas— la atracción que Tepoztlán ejercía hacia los turistas extranjeros. Algunos señalan como una causa más, el renombre adquirido por ser una comunidad que fue estudiada por antropólogos de prestigio y, más aún, por el debate que protagonizaron éstos.

Los tepoztecos los observan con ambigüedad, sienten su presencia con cierta hostilidad, pero también manifiestan conciencia de su papel en la creación de fuentes de trabajo. Muchos ex dueños de terrenos ofician de jardineros, trabajan en los viveros de flores, en la propia construcción de casas, en los servicios que su presencia ha obligado establecer, etc. Son su "aporte" a la modernización del pueblo. También intervienen en los cambios en las formas de vida, de pensar. No solamente presentan modelos de construcción de casas, cuyas copias deben soportar las limitaciones de recursos económicos, sino también intervinienen en asuntos más personales:

> yo conviví con una alemana, ella traía un hijo a jugar con nosotros y por la manera de pensar, ella dejó muchas cosas en mí; entonces ella me decía que la mujer tenía que superarse, no era de que se tenía que quedar en la casa, para ver a los hijos, para atender al marido, que la mujer tenía que sobresalir y tenía que salir adelante, o sea ella me dio muchos consejos, que estudiara, que no me casase chica, que no tuviera muchos hijos, porque ella decía que cómo era posible que tuvieran una docena, cómo le hacían, cómo era posible que se llenaran de tantos hijos. Sí, me quedó algo de eso.

Uno de los elementos más tensionantes es el agua. Paradójicamente en 1991 todos los sectores sociales de Tepoztlán se unieron para protestar contra el "tren bala".[21] Decimos paradójicamente porque los tepoztecos sienten que los *güeros* y *chilangos* poderosos económicamente son los que acaparan el agua:

¿Cómo se miran los extranjeros y los tepoztecos?

Pues no muy bien ¿verdad?, porque es un problema, porque más que nada por el agua, por el problema del agua, que ellos tienen los pozos y dicen (los tepoztecos) pues: "nosotros que somos de aquí sufriendo del agua y éstos nomás vienen y tienen agua".

Cuando el tepozteco habla acerca de su pueblo, lo hace con orgullo si lo hace con extraños o con visitantes de otros pueblos. Sin embargo, cuando lo hacen entre ellos, despotrican acerca de

[21] Durante el segundo semestre de 1991 se desarrolló una activa movilización de resistencia a la construcción del llamado "tren bala", proyectado por el Gobierno Federal en su afán por descongestionar el D.F. La idea era posibilitar un transporte rápido que permitiera, a quienes trabajaban en la ciudad de México, retornar diariamente a Cuernavaca y otras cuatro ciudades cercanas al Distrito Federal. Los tepoztecos se opusieron argumentando que los trabajos debilita-

lo chismosos que son, de su individualismo, de su mezquindad, etcétera.

Huanta tiene una historia signada por la permanente proximidad de poblaciones indígenas. Terminando el valle donde se asienta la ciudad, se empinan unas laderas que culminan en una suerte de altiplanicie que está por encima de los 3 000 msnm. Esta zona está poblada por los *iquichanos:*

> En las alturas que separan el valle de Huanta del distrito de Tambo (La Mar), al este, y de la selva del Apurimac, al noreste, se ubican un conjunto de comunidades que comparten aún hoy una identidad étnica: los iquichanos. Ellos ocupan al parecer ese territorio desde antes de la derrota de la Confederación Chanka a manos de los incas (siglo XV), sin haber sido interferidos por las incrustaciones de mitimaes que alteraron profundamente el mapa étnico regional luego de la victoria cusqueña. Famosos por su belicosidad y su tendencia a replegarse sobre sí mismos, los iquichanos fueron la punta de lanza de las asonadas contra la ciudad de Huanta, por lo común en alianza con terratenientes enfrentados al poder central (Degregori, 1990, pp. 96-97).

La anterior contradicción principal, que enfrentaba a hacendados con campesinos siervos, estuvo, como podrá apreciarse, mediada por alianzas utilizadas por los terratenientes para enfrentarse entre ellos y también con el poder central. Por otro lado, entre ambos sectores se procesó un conjunto de "formas" de interrelacionarse que se han caracterizado como paternalistas. En la literatura peruana, Arguedas es quien más ha trabajado este asunto. El indígena era despectivamente llamado *indio, chuto;* pero también se asumía, frente a él, un papel "protector". Luis Guillermo Lumbreras describe esta imagen que los gamonales (Mariátegui, 1973) proyectaban:

> El indio era como un niño; entonces había que enseñarle y azotarle públicamente para que vieran que no podía hacer cualquier cosa... Todo el trabajo duro y sucio era de él y correspondía a su naturaleza. Ser indio significaba ser pisoteado, estropeado; significaba poder hacer cualquier cosa, incluso dormir a los pies de las personas, cuidar de ellas, morir de frío; el indio no debía tener frío, no tenía por qué tener hambre, él estaba habituado al hambre, y consecuentemente, si no tenía qué comer un día o dos, no importaba porque su naturaleza era así. Era algo menos que una persona; no era persona. Ni siquiera sabía hablar castellano y estaba muy mal que alguien tratase de aprender quechua porque eso iba a malograr su castellano. Cómo iba a tomar leche, por ejemplo. No le vayan a dar leche porque se enferma (Lumbreras, 1985, pp. 56-57).

Es éste el marco en el que hay que entender la actual eficacia simbólica de la referencia a lo indígena. Estas relaciones produjeron estereotipos lingüísticos: como refranes, dichos, insultos, nominaciones clasificatorias, etc. como *usamanta runayaq, sallqa, chutos, llama michis,* "indio sin Dios",[22] etc. Se establecieron comparaciones en las que lo indígena estaba próximo a la naturaleza; alejado de la cultura, lindaba con la animalidad.[23]

Los *chutos* ahora son actores simbólicos de una relación conflictiva. Su presencia en Huanta, como dijimos, no es de residentes, y reproducen aun el "trato" que daban a los hacendados en el pasado; llaman "papay", "niño", a todo poblador de la ciudad; cuando circulan por las calles saludan inclusive a quienes desconocen; sus vestidos de *bayeta*, tela tejida por ellos mismos, sus ponchos de color nogal; sus ojotas o sandalias de llanta, sus sombreros sobre sus *chullos* y su monolingüismo quechua (o su español lleno de interferencias lingüísticas) los delatan.

Esa actitud de sumisión no ha impedido que a nivel regional se adjudique a los "huantinos", fundamentalmente representados por los *iquichanos*, una característica de rebeldía, pues si bien las relaciones más permanentes, cotidianas, se manifestaron en actitudes de negociación, hubieron momentos en los que

---

rían los cerros circundantes y peligraría su aprovisionamiento de agua. Participaron en las asambleas también los *güeros* y *chilangos*. Según los tepoztecos, ellos eran los más afectados, pues no tendrían agua para las "albercas que tienen en sus mansiones".

[22] En México hemos escuchado el siguiente refrán que tiene proximidad con lo que venimos describiendo: "No es el indio el culpable, sino quien lo hace compadre." *Usamanta runayaq* se traduce como "de piojo convertido en hombre"; es una frase que, condenando la movilidad social, subraya las actitudes de falta de solidarización de los que ascienden; condena el "orgullo", la vanidad. Es la expresión concreta de la percepción de que los lugares sociales son "naturales".

[23] López Albujar, allá por los años veinte, escribía, entre otras cosas, que el indio: "Ama la rutina y desdeña la comodidad. Por eso odia el automóvil y ama la bestia de carga." "Estima a su yunta más que a su mujer y a sus carneros más que a sus hijos." "De los diez artículos del decálogo los únicos que comprende son el 5to y el 8vo, pero desprecia al primero y se ríe del segundo."

explotaron con violencia sangrienta. En "Yanallay"[24] leemos la transcripción del indulto que dio el gobierno peruano a los iquichanos, luego que éstos resistieron a la proclamación de la nueva república después de la derrota de los españoles:

> El ciudadano José de La Mar, Gran Mariscal de los Ejércitos Nacionales, Presidente de la República del Perú, etc. A los habitantes de las punas de Huanta. Paisanos: Al ponerme al frente del Gobierno, por la voluntad expresa de los representantes legítimos de la República, mi corazón se ha llenado de amargura, viéndose envueltos en una densa discordia fratricida. Ella os tiene privados de la paz y de la libertad, que no podéis conseguir, sin salir de vuestro actual estado de inquietud, y sin acogerse a la protección de las leyes con que os brindo. No temáis que vuestros extravíos sean un embarazo para reconciliaros sinceramente con el Gobierno de la Nación, y restablecer vuestras relaciones fraternales con los otros pueblos que la componen. Yo os empeño mi honor y mi palabra, que jamás se os hará el menor cargo por vuestra conducta pasada, y que encontraréis siempre en mí un incansable defensor de vuestros derechos, y un amigo celoso de vuestra prosperidad. Lleno de los sentimientos más generosos hacia vosotros, y usando de las amplias facultades que me ha concedido el Congreso para procurar vuestro bien, os *indulto*, a su nombre, de vuestros errores, os dispenso todo gravamen y contribución del presente año y del pago de las atrasadas, y os exceptúo de ser alistados, si dóciles a la voz de las autoridades constituidas, vivís en orden, sometidos a la ley. Dado en el Palacio de Gobierno, en Lima, a 16 de octubre de 1827 (en Vergara Bermudo, 1989, pp. 24-25).

El conocimiento de esta historia, difundida muchas veces para alimentar de emblemas o signos de distinción por sectores indigenistas que desarrollaron su actividad entre los años veinte y los cuarenta, se constituye en el argumento de una actuación hacia afuera, reivindicando los citadinos una historia que niegan hacia adentro, en sus relaciones con los *chutos*, pues, por

[24] Publicación realizada por César Vergara Bermudo en homenaje al Sesquicentenario del Convenio de Yanallay. Este convenio fue firmado el 15 de noviembre de 1839, entre los iquichanos y el gobierno nacional, representado éste por el "... benemérito señor coronel Manuel Lopera, Comandante General de las fuerzas pacificadoras de Iquicha", y los iquichanos por el "cabecilla principal Tadeo Choque" (1989, p. 29).

ejemplo gran cantidad de insultos, los más zahirientes se producen tomando al indio como el referente más denigrante.

En la construcción del humor y de los apodos, la semantización del referente indio no apunta tanto a los valores que quizá podría reclamar o defender quien los produce y/o hace circular, no es a la persona a la que se dirige, tal como en el sarcasmo o en el choteo que, como sabemos, son formas que limitan con lo dramático. No hay valor que se defienda desde la negación, y la actitud frente al indio parte de ahí. Es la distancia que se marca, se busca, sin producir una afirmación de adhesión hacia lo occidental o lo blanco, de manera categórica, situación que mayoritariamente se da entre los *cholos* y *mestizos*, siendo más categórica o ideológica la actitud que adoptaban los *mistis* o familias aristocráticas de antes.

Los *cholos* o *mestizos* son ahora el mayor sector que habita en Huanta. Coronel los define, siguiendo a Arguedas (1958 y 1985), como "culturalmente carentes de identidad, ubicados en medio de dos mundos culturales en confrontación, aunque subterránea en condiciones normales. Falta de identidad y condiciones de marginamiento que se canalizan en manifestaciones de violencia diversa: juicios, carcelería, fugas, asonadas y un sector (reducido) dedicado a la actividad delictiva permanente (robar, e inclusive asesinatos) y que más vivían en las chicherías de las afueras del pueblo (*qawancalle*)" (1986, p. 21).[25] Es necesario señalar que ambos textos refieren a fines del siglo pasado y las primeras décadas del presente.

Quijano (1980) define al sector cholo a partir de la adscripción de un conjunto de características que los diferencian de "lo indígena", cuidando de señalar la importancia de ocupaciones no agrícolas en su formación: chofer, pequeño comerciante, artesano, albañil, mozo de café o restaurante, sirviente doméstico, jornalero agrícola, etc.; bilingüismo con predominio de la lengua materna indígena, vestimenta industrialmente elaborada, aunque sus combinaciones no gusten a la gente citadina; alfabetos o semialfabetos; con tendencia a desplazarse bastante, a usar objetos de procedencia urbana (y a exhibirlos ostentosamente), son

[25] Mauro Rondinel describe el ambiente de estos lugares: "Wanka, incomodado por la cháchara de la mujer abandonó la Plaza de Armas y andando con pie de plomo se dirigió al barrio Jawancalle, en cuya callecita principal, estrecha y salpicada de casitas chatas, flameaban las banderas peruanas y en el asta de los carrizos un manojo de racimos del árbol del molle, las puertas de las chicherías trasuntaban

mayoritariamente jóvenes y soportan una marginalidad que condiciona su tendencia a la agresividad, al achoramiento. [26]
En Huanta pueden verificarse en la actualidad casi todas las características señaladas. La actividad comercial informal, así como la que ocurre en el mercado central y numerosas tiendas vinculadas a los "selváticos"[27] son de este sector. José Coronel cita una canción recopilada por Antonio Ferrua en 189/ que expresa el "humor" (o malhumor) de la aristocracia huantina frente al proceso de "cholificación": "Manas pichu causa/ Julio Vegam causa/ lapa chillpi siki/ merinokunampaq / jina pai-llas causa / saqueo kargoptin / lapa chia uma / pagakururunam-paq" (traducción: Nadie es responsable/ Julio Vega es la causa/ para que los andrajosos ["los de potos raídos"]/ se vistan con tejidos
"merino"/ sólo él es el responsable también/ para que luego que se produjo el saqueo/ los piojosos se pongan sombreros de paja).
Nótese que se subraya la amenaza que significa la apropiación de sus signos distintivos.
Este sector (cholo) pretende diferenciarse de lo indígena y se esfuerza por presentar signos visibles que objetiven su búsqueda distintiva; sin embargo, la condena aparece porque no basta dicha intención sino que entre el ser y el parecer existe una cierta coherencia, la cual está invalidada por la socialización clasista y étnica, determinando estas clasificaciones fundamentalmente

_____

el olor agridulce de la chicha de molle [pirul, nota nuestra] y de los ricos chicharrones. Wanka, confundido con el enjambre de campesinos y artesanos deambuló por la estrecha calle y por fin se decidió ingresar a la picantería y chichería de 'La flor y la canela', que estaba colmada bote a bote por los comensales...
." (1988, p. 76.)

[26] Se denomina achoramiento a la actitud de permanente agresividad que muestran los cholos, los migrantes serranos en Lima o a su retorno a la sierra; se acompaña de una constante búsqueda por sobresalir en las interactuaciones cotidianas, de "dar la última pala-bra", , de "no quedarse", de hacer puntos a otros, entre miembros de su mismo grupo; pero también se extiende hacia una actitud de "digni-dad" frente a quienes se presentan a sí mismos como "superiores". no "chuparse" o no "rajarse" frente a nadie. Se denomina también a la astucia que acompaña a esas actitudes.

[27] Se denominan selváticos a los agricultores que producen en tierras de la selva ayacuchana, pero también, y principalmente, se usa para designar fortunas intempestivas, sin mayor referente temporal de trabajo visible; se asocia a actividades vinculadas al narco-tráfico. Muchas tiendas en Huanta han surgido "de la noche a la mañana"
y están en manos del sector que podría denominarse cholo.

lo étnico, como veremos en la nominación y actitud hacia los paki-nas
Estas evaluaciones y valoraciones negativas hacia estos sectores es generalizada, e incluye también a los mismos cholos, es decir, que en el interior de esta categoría social se procesan adjetivaciones semejantes a las que reciben de otros sectores. Una muestra nos la da el siguiente relato construido para caracterizar a un comerciante próspero, pero cuya economía no logra esconder su castellano mal hablado y su actitud frente a los mistis (en este caso representado por el médico, el fiscal y otro comercian-te-industrial):

> Don Joliáninchikta ya yurarisunchik, paymi riki huk hatun allin runa karga. Pay churakuq riki suma sumaq tiladakunallaɟ·an, marca Ray-o-vac? telaɟ·an, siñur Carlos ʁiraokamanta, ɟ·arku tustunta bagachikuspan, rantiq sumaq tiladakunata.
> ʁuk punchaɟ·si riki, kay agente fiscal provincial Dr. Alfredo Rodríguez, kachkan manachu kay ñaɟ·paq ENACO“ funcionarqa kay correo central kaylaɟ· iskinachapi, chay ukupi karga Dr.
> Rodríguez, hinaptin paykuna uraykamuspa, kay finado Los Panchos Francisco Canales, paykuna riki parlasqaku, chay correo chimpan, kunan Curipa tindan punkupi, Mama Rosa Cana-lispa punkunpi, Dr. Lazonpa chaypi, hinaptin riki, don Joliam-pas[3°] lluqsiramusqa, hinaspan parlakuptinku riki, chaypi uyarirga, las ochomanta, nuivi, diesña, kimsa akuñas, hinaptin lluqsiramun-mama Pastoritaqa, yanuchakusqanmanta, papata mundastin, piñallaña, correo ɟ·aqtachapim yachan riki, hinas-pan nisqa:
> -Oy Jolián, imatamya gamga chaypiqa machugarichkanki, kukallanchikpas inpinana kachkaptin, dusiakaykamuchkannam intiga, gamqa chaypi hombre bueno, sinur, sayakuchkanki, nis-pan niptinsi,
> —Oye Pastora, Pastora, no jodas carajo, kunachallanmi cha-prikacharuykiman, agradisiy kay sinurkunaɟ·an, manachu qaɟ·aɟ·achkanki gente de la disenteríahuñunakusqayta.“[1]

28 De manera irónica se introduce el nombre de la marca de unas baterías para radio.
2ª Empresa Nacional de Comercialización de la Coca.
3° Al mencionar el nombre, a pesar de que en otras circunstancias no lo hace, abre la u y exagera o fuerza hacia la o de "Jolián"
31 Traducción: Recordaremos pues a nuestro Don Julián, él era pues un "gran hombre". Se vestía con telas muy "finas", , marca "Ray-o-vac", que compraba del Sr. Carlos Hiraoka, haciéndose rebajar el precio.

Dos características sobresalen en el texto: en primer lugar, la afirmación explicitada por la esposa, quien recuerda al marido de la existencia de "lugares" sociales a los que él con audacia pretende acceder, aunque sea sólo para conversar. Es el que pertenece al médico, que en este caso no es cualquier médico, sino alguien entroncado entre las familias distinguidas, el fiscal igualmente arropado de prestancia, distinción, y el comerciante-industrial asocia a su poder económico el prestigio de su apellido, su pertenencia reconocida por su antigüedad a una clase que usufructuó el poder en Huanta, todos ellos miembros destacados del "Casino Huanta", vecinos *notables*, los que *cholean* a los que ascienden económicamente, los que les recuerdan su origen, aunque, a diferencia de los propios *cholos*, lo hagan sin violencia ostensible, "con maneras", legitimando más aún con ese "trato" su lugar, o más bien su pertenencia, y, también, la exclusión de los "otros".

Por otro lado, el texto introduce una caracterización del emergente que recuerda aquella que mencionamos para el *chuto* o el *indio:* la consideración de que son "menores de edad". Cuando la esposa le dice *"machuqarichkanki"* no se está refiriendo a que se está "igualando" a quienes pertenecen a una capa social "superior", sino que está pretendiendo ser "mayor" en los términos de madurez, de conocimiento. *Machuqari* se dice al niño que es hábil, que demuestra saber más que los otros niños de su edad,

Un día dice, con el Agente Fiscal Dr. Alfredo Rodríguez, no ves que funcionaba, en la esquinita del correo central, allí adentro vivía el Dr. Rodríguez, dicen que ellos bajaron, con el finado "Los Panchos" Francisco Canales, ellos dice conversaban, al frente del correo, donde ahora es la tienda de Curi, en la puerta, en la puerta de *mama* Rosa Canales, allí donde vive el Dr. Lazón, entonces dice que también salió Don Julián, y cuando conversaban él escuchaba, desde las ocho de la mañana, ya era las nueve, las diez, ya era "tres descansos" [*aku*, es el descanso que realizan los campesinos]; entonces salió *mama* Pastorita (su esposa), de lo que estaba cocinando, pelando papa, enojada, ellos viven pues al costadito del correo, entonces le dijo:

—Óye Julián, qué haces pues allí como hombre grande, cuando nuestra coca necesita ser empacada, ya el sol está llegando al medio día, y tú allí hombre bueno, señor, estás parado; entonces le contestó:

—Oye Pastora, no jodas carajo, ahoritita te voy ha jalar de los pelos, agradece que estoy aquí con estos señores, acaso no estás viendo que estoy reunido con "gente disentería" [por decir gente decente].

que es serio, que es "como un adulto". El comerciante del relato tenía varios años más que cualquiera de los presentes en la reunión que motiva nuestro texto.

Dos canciones, una recogida en Huanta y otra en Víctor Fajardo, nos muestran estas tensiones, en las que el propio sector *cholo* participa activamente para discriminar y alejar adjudicaciones hacia sí mismos: *"chuto chuto niwachkanki/ qawachallaycha chutuqa/ manach ukuy tuduchu"* (*chuto chuto* me estás diciendo/ sólo mi encimita será *chuto*/ no será pues mi interior también), y *"chuto niwachkanki/ indio niwachkanki/ qawachallanchikqa/ igualllataq kachkan"* (*chuto* me estás diciendo/ *indio* me estás diciendo/ pero nuestra apariencia/ está pues igualito). En el primer texto existe una defensa que implica la negación de la condición étnica, mientras que en el segundo se observa una respuesta que recuerda a quien lo expresa una condición de igualdad que el emisor niega, que en las relaciones cotidianas aparece con frecuencia y que opera como una suerte de autoexorcizamiento étnico, tan frecuente entre los *pakinas*.

Los *mistis* se distinguieron, según una descripción de Coronel para fines del siglo XIX, por el "uso de vestimenta elegante, particularmente durante las ceremonias; incluía chaleco, sombrero, escarpín y fuete. Las damas copiando un tanto huachafamente a las damas de la oligarquía limeña. Trato reverencial cotidiano de parte de los hijos y esposa al jefe de familia, y de éstos frente al jefe de la familia extensa (el propietario de más tierras generalmente). Contrata profesores particulares para sus hijos. Predominancia de rasgos blancos... reivindica una estirpe, un ancestro hispano" (1986, pp. 20-22). Más adelante, indica que entre 1900 y 1930 la nominación "se extiende a profesionales de origen mestizo, empleados, maestros y comerciantes, que asumen cargos de representación política local" (1986, p. 22).

La situación descrita ha variado en la actualidad, en cuanto que se han acentuado procesos antes iniciados. Los apellidos siguen funcionando, pero más como una referencia simbólica, pues en muchos casos algunas de las familias que pertenecieron a este grupo han desaparecido y muchos otros han migrado. Por otro lado, los cargos políticos y el poder económico en la provincia se halla fundamentalmente en manos de inmigrantes de los distritos del interior y con sectores vinculados a la producción selvática, como dijimos antes. Un memorial de la Asociación de Campesinos de Huanta, citado por Aracelio Castillo (1972), puede servirnos para tener una imagen de la nueva estructura de clases y de poder: "Un grupo minúsculo de 'abogados' y 'profesores' y otras gentes que ni siquiera son del lugar están empeñados en

hundir más a los campesinos... Dichas gentes en estrecha vinculación con las autoridades policiales y políticas son: NN1, NN2, y el profesor NN4, el empleado NN5, la ex profesora NN6, los negociantes NN7 y NN8, estos dos últimos elementos conocidos como abusivos por las atracaciones a los campesinos, al pagar la suma que les viene en gana por nuestros productos: barbasco, café, cacao, tara, cochinilla, de los cuales son acaparadores únicos." (Degregori, 1990, p. 85.) En el texto, y en líneas que siguen, no hay sino una mención a terratenientes y se refiere a las "monjas de María Auxiliadora", como hace notar el propio Degregori.

Las fronteras móviles: relamidas y pakinas

> Una mujer, que fue empleada doméstica de otra, se casó con un hombre rico. Luego de un tiempo volvió de visita a la casa de su antigua patrona y le preguntó: "¿qué árbol es ése? ¡qué bonito!". La ex patrona, que es *cosa seria,* le contestó: "¡Pero Martina!, ¿acaso ya no te acuerdas?, ¡si el techo de tu casa fue de ese árbol!". Le dijo delante de todos, de su marido. Aquí el mexicano no perdona eso (*relamida*), lo agarran de botana y ya no lo sueltan.

Pakinas y *relamidas* son migrantes, principalmente jóvenes, huantinos y tepoztecos que salieron de las comunidades campesinas a Lima o a México, por un periodo corto de tiempo. En el caso de Tepoztlán, inclusive que salieron a los Estados Unidos, quienes al volver a sus pueblos asumieron actitudes de negación de un conjunto de signos exteriores de pertenencia a su clase social y grupo étnico, fundamentalmente en aquellos aspectos que consideran más estigmatizantes como la lengua, el vestido, el hecho de haber nacido en el campo, tener padres campesinos, conocer la utilería y los recursos propios de grupos indígenas o campesinos. Estas negaciones a veces adquieren caracteres grotescos, como aquella que una vez escuché en Huanta, cuando un joven migrante dijo al ver a un carnero: "¿Qué es ese animal que tiene *yanta* (leña) en la cabeza?" U otro, quien al recibir un pedazo de piña: "Qué *r*eco la p*e*ña",[32] abriendo la *i* como es usual en campesinos que tienen por lengua materna el quechua. El esfuerzo que hacen por expresarse en español es dramático. Un campesino de aproximadamente 50 años, en una oportunidad me contaba que se encontró con otro, recién llegado de Lima. Éste le empezó a conversar exclusivamente en español, entablándose

[32] Por decir: "Qué rico la piña."

un diálogo tenso, competitivo, hasta que, luego de media hora más o menos, el campesino que me contaba este relato se dio por vencido: "Es que ya se había acabado mi castellano" me dijo, algo avergonzado. De igual manera muestran una exagerada disposición a conocer los adelantos de la tecnología, especialmente doméstica en el caso de las mujeres; piden, en el campo, licuadoras para moler; "desconocen" el batán o el molcajete, es un afán intenso, ávido, por sobresalir, por menospreciar a quienes supon ahora inferiores y exhibir sus "adquisiciones" con prisa, con intencionalidad negativa frente a sus, por ellos considerados, ex semejantes.

Hay un chiste muy expresivo que muestra estos dramas:[33] Dicen que el hijo de una señora campesina, había retornado a su pueblo luego de una breve estadía en Lima. La señora estaba orgullosa de su hijo, más aún frente a las otras señoras del pueblo lo demostraba ostentosamente. Cuando narraba los motivos de su orgullo, decía que, por ejemplo, su hijo había aprendido ya otro idioma, que "a la camisa no decía camisa, sino *mica,*[34] al pantalón lo llama *lompa*, ¡a los zapatos también les dice *tabas*!" decía la señora hinchada de orgullo. Para terminar, remataba su relato diciendo, "¡a mí también no me llama por mi nombre, sino me dice *chesu*!"[35]

Por estas expresiones y actitudes, *pakinas* y *relamidas* sufren doble embate: su negación de los valores del grupo lo enfrenta a su propio grupo, que condena su pretensión distintiva, y, por otro lado, el rechazo del sector social al que pretende acceder, quien ubica su origen social "inferior", lo descubre y publica su inercia cultural, es decir, las dificultades producidas por su *hábitus*[36] para estructurar nuevas actitudes (y respuestas) para las cuales no estuvo preparado y que lo obligan a mos-

[33] Relatado por Jaime Urrutia, en Ayacucho, aproximadamente en 1986.

[34] Este término y los que siguen son los que usa un sector del pueblo, fundamentalmente próximo a lo que podría denominarse cercano al lumpen, aunque no es exclusivo de ellos, pues lo usan también los jóvenes serranos migrantes.

[35] *Chesu* es el apócope de "concha su madre", el equivalente en México es "chingue su madre".

[36] Pierre Bourdieu define el *hábitus* como: "Historia incorporada y, por lo tanto, olvidada en cuanto tal, el *hábitus* es la presencia activa de todo el pasado del cual es producto: por consiguiente, es aquello que confiere a las prácticas su relativa independencia con respecto a las determinaciones externas del presente inmediato. Es la autonomía

trar la marca de su origen social. La mezcla pretendida es, entonces, víctima de dos exclusiones.[37]

La desolidarización con los valores adquiridos en su socialización es entendida como negación de pertenencia. El grupo y el valor, que son sentidos por el grupo como solidarios, son traicionados. Se acusa la traición y se lo somete a juicio y sanción. Pero, también, es posible encontrar una intencionalidad correctiva, pedagógica.

Por otro lado, esta evaluación no expresa un concepto abstracto de identidad, si queremos llamarla así, autoafirmativa. No, en la matriz, si buscamos una cierta aproximación causal, está *también* el reconocimiento de lugares establecidos (*estatus*) que de ninguna manera son igualitarios, sino más bien jerarquizados, cuyas diferencias conllevan discriminaciones. El estigma producido por el origen, por ejemplo indígena, en los "otros", es decir el de los "de razón" en México y "decentes" o *mistis* en Perú, es incorporado y estructura la raíz más profunda de estas condenas. Las jerarquías son pensadas "naturales", aceptando una violencia simbólica,[38] y la apropiación de signos y emblemas de pertenencia de otros grupos, desordenan límites considerados inatravesables, condenan al aislamiento. El estigma propio se reivindica, los símbolos vuelven a sus lugares. Es la existencia de un orden el que, internalizado por el grupo, produce la sanción, pues "las categorías de percepción del mundo social son, en lo esencial, el producto de la incorporación de las estructuras objetivas del espacio social" (Bourdieu, 1990, p. 289), produciendo "un sentido de los límites".

Pakinas y *relamidas* propician su propio aislamiento, producto de una construcción de un ambiente de ridiculización que nace del encuentro de su apropiación inadecuada de signos

del pasado actuado y actuante que, al funcionar como capital acumulado, produce la historia a partir de la historia, asegurando de este modo la permanencia en el cambio que constituye al agente individual como mundo en el mundo. En cuanto espontaneidad sin conciencia ni voluntad, el *hábitus* se opone tanto a la necesidad mecánica como a la libertad reflexiva, tanto a las cosas sin historia de las teorías mecanicistas como a los sujetos 'sin mercia' de las teorías racionalistas." (Bourdieu, en Giménez, 1986, p. 261.)

[37] Sería una suerte de primera etapa del proceso de cholificación, en Perú, en el que se ubica el *pakina*. No es, aún, el cholo que afirma, del que hablaba Quijano (1980)

[38] Barthes, al referirse a esta eficacia dice que '... la verdadera violencia es lo que se da por sentado...' (1978b).

de otras clases y su exposición ostentosa, exhibicionista y excluyente. Por otro lado, el propio aislamiento, aun cuando no sea propiciado por estos "desertores culturales" de sociedades poliétnicas, ya expone al ridículo y conduce a lo cómico, como lo testifican los numerosos chistes producidos para reír a costa de ellos, como también lo hace, a niveles más específicos o individualizados, el apodo de *El Inmortal* que le pusieron a una persona que nunca asistía a los velorios ni a los entierros, y que muestra la censura colectiva hacia esta falta de solidaridad.

En la condena a los *pakinas* y *relamidas* parece operar una reivindicación de identidad del grupo, pues aquéllos muestran una "avidez adquisitiva" de nuevos signos, pero también una rigidez de *hábitus*. El *hábitus*, nos parece, es un elemento que no sólo permite responder a las circunstancias, sino también *exhibir* los signos de identidad, aun los negados, y quizá éstos más aún: en expresión de una cierta inercia cultural. Por otro lado, los llamados al orden, a ocupar "el lugar que les corresponde", que se produce en los chistes, enuncia un "principio de conformidad", y la frase, antes citada, *usamanta runayaq* (de piojo vuelto hombre), expresa esto.[39]

Por otro lado, *relamidas* y *pakinas* establecen un marco de actuación escénica para presentarse. Es este marco,[40] recreado ilusoriamente por los que pretenden distinguirse, el que permite entender la condena. Los elementos-signos que movilizan (por ejemplo la ostentación de grabadoras muy grandes que portan en las fiestas de los pueblos con música "de moda" a todo volumen, los colores de sus ropas, su lenguaje, etc.) no corresponden al entorno en el que juegan a "ser otro", en un ambiente social que conoce o reconoce su "personalidad cultural", ni en el otro grupo, al que aspira. La marca sociocultural que pretende desprenderse está tan imbricada en su "personaje", en términos de Goffman (1989), que su develamiento y ridiculización es relativamente fácil, pues su presentación, muchas veces, adquiere caracteres grotescos. Es en el entorno social en donde se dan ambos procesos: el estímulo distintivo y la sanción correctiva,

[39] Baudrillard, dice acerca de esta interiorización: "...la aceptación de esta jerarquía de signos de diferenciación, la interiorización por el individuo de estas normas, de estos valores, de estos imperativos sociales que son los signos, constituye la forma decisiva, fundamental, de control social, mucho más que la conformidad con las normas ideológicas" (1989, p. 59).

[40] Equiparable al *framé* goffmaniano.

pero en este caso nos alejamos del análisis de Goffman al introducir los conflictos interpersonales, pues no son desconocidos quienes están interactuando, sino vecinos, amigos, conocidos, quienes han tenido una biografía compartida; interétnicos, pues son elementos ubicados en la escala de valores la que se evalúa, son estigmas que se movilizan, son signos de pertenencia los que sirven de referente activo; e interclasistas, pues son campesinos los que se "miran", como también ex campesinos, con comercian-tes, peones, obreros de construcción civil, vendedores ambulan-tes, etc.; así como la historia producida por la colonia, y la actual facturación, diversa, de los medios de comunicación masiva, de las industrias culturales, etc. como factores modelantes de estas respuestas irónicas, satíricas y de apodamientos con carga nega-tiva. El propio nombre que el grupo adscribe de pakinas (frágil)" y el de relamidas reflejaban una remarcación de la transitorieded y rebuscamiento de signos de distinción y el empeño con que buscan esa distancia que la misma designación se encarga de desmentir, búsqueda infructuosa que gana sólo su propia margi-nación; pero que, a veces, opera como una vitrina de exposición, tentadora, apetecible, de los signos de la modernidad, cuya "avi-dez adquisitiva" muestran estos sectores.

La producción distintiva busca construir para sí mismo una imagen estimable. Para esta pretensión, sin embargo, exhibe frente al grupo la ostentación de valores y emblemas considerados superiores, provenientes de otros grupos, ubicados en lugares jerárquicamente privilegiados, cuyas relaciones con el grupo de origen, negado, son contradictorias y, muchas veces, antagóni-cas. Hay, seguramente, en el grupo que condena, "el de abajo", una actitud menos hostil hacia esos valores que frente a la apropiación realizada por uno de sus miembros.

La ubicación social adscrita está articulada al conjunto de recursos manejados para construir un lugar de encasillamiento.
Sin embargo, en nuestras sociedades, peruana y mexicana, cuyas marcas raciales y culturales proceden de la conquista espa-ñola, cuya eficacia simbólica sigue vigente, con atenuaciones diferenciadas, los poderes "ofertados" a los emergentes son apropiados de diferente manera. Un nuevo rico, cuyo capital económico irrumpe, literalmente hablando, en su vida, vía el narcotráfico, por ejemplo, no necesariamente tiene el capital

41 García Canclini nos hacía notar que la propia designación que implicaba fragilidad era significativa de la posición y las pretensiones de este sector.

cultural para actuar, real y simbólicamente, en los nuevos ambientes en los que tendría que frecuentar, y es posible que inclusive se le niegue el acceso a algunos de ellos. Un señor, en Huan-ta, apodado Chuto,[42] utilizaba a un muchacho que había terminado la secundaria (preparatoria sería el equivalente en México), para hacer sus trámites en el banco; no se le permitió acceder al "Casino Huanta", lugar de encuentro social de los miembros de las familias "de apellido", tradicionales, hoy empobrecidos; mientras que el Chuto se dirigía a ellos, a los "decentes" de Huanta, como "niño", "papay", reproduciendo el trato que los indígenas dispensaban a los hacendados y que lo siguen haciendo con las gentes de la ciudad. El "capital simbólico, comúnmente llamado prestigio, reputación, renombre, etcetera"(Bourdieu, 1990, p. 283), no camina junto al capital económico en estos casos.

Muchos ricos en Huanta, cuyo capital estuvo vinculado a la producción selvática y, según afirmación mayoritaria, al narcotrá-fico, compran dos carros y no usan ninguno, los mantienen tapados con tolderas; compran equipos de sonido o televisores, de dos en dos, para guardarlos; son sectores también catalogados próximos a los pakinas, pues "..la discriminación ha pasado hoy, con la elevación del nivel de vida, de la posesión pura y simple a la organización y el conocimiento operativo de los objetos" (Baudri-llard, 1989, p. 9). Algunos de los tepoztecos que migran a Estados Unidos traen carros "lujosos" a los que los mismos tepoztecos han denominado caracoles, "porque dentro lleva a un baboso". Es ésta una situación que expresa la competencia entre la modernidad y la tradición, aunque el resultado no se exprese solamente en estas condenas, sino, en términos pragmáticos, en los signos que las industrias culturales ofrecen; los que el mercado oferta, son apropiados con "avidez", circulando el humor para tensar (y también distender) relaciones interindividuales, aunque en términos más colectivos se observe que determinados elementos, anteriormente condenados cuando eran introducidos, ahora están presentes en la mayoría de los hogares, tales como vestidos, formas de vi-vienda, alimentos, bebidas, artefactos, formas de hablar, etcétera. [43]

42 Chuto es la designación despectiva con que se nombra al indígena que habita en las zonas altas de Huanta. En este como en otros casos, omitimos los nombres y apellidos de los apodados. Chuto es utilizado también como insulto.
43 Es un proceso que siguiendo la misma lógica del comportamiento de los lapones frente a los noruegos, opera en dirección

Pakinas y relamidas son un sector que soporta la crítica de fuerzas que operan más que en la cotidianidad práctica, en la metaforización competitiva." Estas tensiones, al parecer, reflejarían más que "condenas", , sentimientos de autojustificación por el limitado acceso a los signos de la modernidad, lo que se expresaría en que su fuerza operativa es mayor en los pueblos más pequeños, en aquellos caracterizados como más tradicionales, más campesinoso, inclusive, más indígenas, donde el control "cara a cara" es más efectivo; pero que va cediendo en los pueblos más grandes, en aquellos donde la migración aproxima más masivamente lo "raro" que permitía, antes, distinguir.

Resumiendo, tres son las constataciones fundamentales en relación con la estructura actual de las dos poblaciones estudia-das: en primer lugar, las estructuras sociales tradicionales y las formas de representación que de alguna forma le correspondían han sido modificadas sustancialmente, siendo Huanta y Tepoztlán dos ciudades pequeñas que participan activamente de los procesos nacionales, una de cuyas características fundamentales es la intensa movilidad espacial y social, la apropiación de signos culturales ofertados por la modernidad y la resemantiza-ción tanto de estos signos como de los propios (tradicionales) en interactuación diversa y compleja. En segundo lugar, los sectores que actualmente conviven en estas dos poblaciones representan esa tendencia; el campesinado, que en Tepoztlán fue significativa hasta los sesenta, en la actualidad es minoritario, a nivel urbano, aunque se mantiene la estructura comunera más a nivel administrativo que económico social, pues el poder real ya no lo ejercen; es una capa de comerciantes y burócratas la que domina el escenario huantino y tepozteco, cuyos signos se hallan visibles en los colores de sus calles, en la fisonomía de la publi-cidad, las ofertas y demandas, en la disminución (numérica y de acceso al poder)

_____-

contraria ante los suyos: exiben signos de lo "nacional-criollo" ante su grupo, pretendiendo desestigmatizarse. Eidheim indica que ". esta gente (lapona] se ve obligada a suprimir o encubrir las características sociales que los noruegos toman como signos del lapón" (1976, p. 58)

44 Denominamos metaforización competitiva a los espacios crea dos para ritualizar insultos, para crear nominaciones que "evalúan" actitudes, para ironizar disidencias, recreando significados, trabajando la lengua inclusive en sentido poético, como en los huapangos, corridos y contestadas mexicanas o en los tratanakuy peruanos. Son momentos que al humorizar las relaciones tensas de signos y símbolos contradictorios, disminuyen las contradicciones al nominarlos lúdicamente.

de sombreros (blancos en Tepoztlán, marrones en Huanta), en el discurso político, en la mirada hacia el pueblo o hacia el país, en los proyectos para los hijos, etcétera. Una tercera constatación, que discutimos en varias oportunidades por su importancia, es que los espacios macroestructurales aparecen mínimamente representados en los apodos, por lo que nuestra descripción de los dos pueblos ilustra el escenario en donde actores (sociales y escénicos) trabajan por construir una identidad, uno de cuyos componentes, que expresa y "compone" , es decir
que es producto y productor, es el apodo.

2. Humor y cultura

Lo cómico

¿Son lo humorístico, lo chistoso y lo cómico, fenómenos semejantes? Se han publicado numerosos estudios que abordan la problemática de las cosas no "serias", oponiéndolas con frecuencia a lo solemne, silencioso e importante, y en otras asociándolas a lo lúdico, lo festivo y gratuito. Sin embargo, de la profundidad de algunos de estos estudios y del carácter altamente polémico de los debates, no hubo ni hay aún acuerdo para definir los contornos de lo cómico, de sus diferencias con lo chistoso (Freud lo plantea desde el psicoanálisis), el humor, lo satírico, etcétera.

Frecuentemente se establece este conjunto (delimitado como lo "cómico") asociándolo con la risa; es decir, todos, para ser partícipes, deben producir como efecto la risa, o la sonrisa. Aquí también existe dificultad, en tanto que el sarcasmo, por ejemplo, no tendría por objetivo causarlo, aunque a menudo se lo incorpora en este bloque, y quizá se lo mantiene ahí por su proximidad o familiaridad con lo irónico.

La dificultad para constituir una teoría de lo cómico ha sido ya percibida, sin lograr resolverla. No es nuestra intención, en este trabajo, abordar el conjunto del problema sino descubrir su complejidad y, fundamentalmente, articularla con la producción de los apodos. Anticipamos que existe una cierta correlación entre la producción, por ejemplo, irónica o sarcástica, y la producción de apodos estigmatizantes. Entre ambas producciones pareciera transitar un cierto amargor, que señalara Unamuno para la ironía vasca, cuando dice que "nosotros cuando queremos burlarnos insultamos" (Unamuno, 1965, p. 92). Aquí nos parece percibir la inevitable proximidad entre la comedia y el drama o

la tragedia, entre lo serio y lo risible que tan extensamente trabajara Bajtin (1990) al abordar la problemática "del grotesco".

Umberto Eco, remitiéndose a Wittgenstein, indica esta dificultad: "Desde la antigüedad hasta Freud y Bergson, todo intento de definir lo cómico parece estorbado por el hecho de que éste es un término 'sombrilla' [se refiere, en la jerga de Wittgenstein, a una red de semejanzas familiares] que reúne un molesto conjunto de fenómenos distintos y no del todo homogéneos, tales como humor, comedia, grotesco, parodia, sátira, ingenio, entre otros"(Eco, 1990, p. 9). Pareciera que esta constatación lo llevara a ensayar una delimitación a partir de la oposición entre lo trágico y lo cómico, adjudicándole al primero los problemas "eternos" (vida y muerte, amor y odio), y reservando para la comedia "las costumbres sociales específicas" (*idem*, p.13).

Una delimitación de este carácter, pese a su utilidad metodológica, por ejemplo para establecer el corte del objeto de estudio, parece incorporar solamente las expresiones de un cierto periodo histórico, que en términos de Bajtin se ubicarían entre los siglos XVII y XVIII, en donde la risa se devalúa en la jerarquización valorativa fundamentalmente de las clases cultas. Bajtin señala que "el grotesco" en el Renacimiento incorpora una "visión del mundo", carnavalesca sí, pero de todas formas visión del mundo. Para él "El tono de seriedad exclusiva caracteriza a la cultura medieval *oficial*"[1] (Bajtin, 1990, p. 71). En esta misma dirección, sostiene una integralidad de los asuntos de la vida y la muerte, como estaciones reales y simbólicas, ubicando en la época de Rabelais esa unidad: "Todavía eran capaces de considerar alegremente desde el punto de vista de la risa, la resolución de los problemas de la vida y la muerte" (*idem*, p. 65), radicalizando aún más su postura al plantear que: "En el realismo grotesco y folclórico de calidad, como en los organismos unicelulares, no existe el cadáver (la muerte del organismo unicelular coincide con el proceso de multiplicación, es la división en dos células, dos organismos sin "deshechos"), la vejez está encinta, la muerte está embarazada." (*Idem*, p.53.)

El eje de la discusión gira en torno a la delimitación de los "campos" de la seriedad y lo risible y se opone lo importante a lo fútil, la ganancia racional a la gratuidad. Jean Duvignaud ha trabajado esta oposición tomando partido por las "cosas sin precio" (Duvignaud, 1982). Sin embargo, su postura debe interpretarse como una reclamación frente a las posiciones estruc-

[1] El subrayado es nuestro.

La cultura carnavalesca construye la atmósfera de lo cómico y lo humorístico. Foto: Abilio Vergara Figueroa.

turistas, reivindicando lo azaroso, lo gratuito y lo lúdico; sus planteamientos son sugestivos para el entendimiento de la importancia de las cosas "sin importancia". La risa, arrinconada en lo corporal-inferior o a la inferioridad humana, el caos o la arbitrariedad es, si se quiere, revaluada.

Por otro lado, el material que trabaja la producción cómica[2] es diverso, muchas veces combinado, otras excluyente. El lenguaje articulado o verbal, corporal, gestual, paraverbal y gráfico. Una combinación de éstos se relaciona a espacios festivos, por ejemplo en el carnaval, donde aparecen todos, de muchas maneras, mientras que en el chiste generalmente se combinan el verbal y el paraverbal y en la caricatura el signo gráfico.

Entre la producción cómica y la producción de los apodos existe una correlación estrecha, pues, por ejemplo, los sujetos apodadores o productores del humor casi siempre son los mismos. Esta proximidad no se establece de igual forma entre todas las variantes de creación de lo cómico. Todas, sin embargo, asumen la función de hacer ver, al nombrar, denotativa o connotativamente, situaciones, hechos, fenómenos, cualidades. Este "hacer ver" puede asumir dos modalidades: encubrimiento cómplice que hace ver sin explicitar, diciendo más bien lo opuesto o, por el contrario, subrayando o incluso exagerando un rasgo. El apodo, con mayor frecuencia, opera de la segunda manera y en esto se parece a la caricatura y al insulto.

La caricatura es, en esencia, el descubrimiento de un rasgo, fundamentalmente de carácter físico, aunque también puede ser psicológico o social, cuya lectura es facilitada por el caricaturista al subrayarlo. Bergson incide en la función creativa de la caricatura, recalcando que la exageración no es siempre lo característico ni el objetivo de la caricatura, y más bien acentúa la relación entre el producto (caricatura) y el sujeto-objeto en cuanto naturaleza tendencial. Él dice que el caricaturista: "hace gesticular a sus modelos como ellos mismos gesticularían si extremaran su gesto. Bajo las armonías superficiales de la forma, adivina las profundas rebeliones de la materia. Realiza desproporciones y deformaciones que sin duda existían en la naturaleza en estado de veleidad y que no pudieron triunfar, rechazadas por una fuerza mejor" (Bergson, 1986, p. 32).

Una característica del apodo es cargar sobre "algo" que existe (a veces inadvertido) en el individuo. A partir del apodamiento, la identidad (y en algunos casos sólo la identificación) estará construida sobre ese "algo" que se constituye en el eje de su persona, de la imagen ante el grupo. De manera parecida la caricatura conduce a pensar o identificar al sujeto con "eso" característico, constituyéndose en su "presentación". Si se quiere, centra la atención del grupo en una nariz (*roqoto*, loro, tawna chuño) o un color (chapote, negro, güera) o un poto (*yutu*, hechameancas, *muymuq siki*).

Bergson encuentra una correspondencia entre la caricatura con la naturaleza nominada o, mejor, graficada. Dice: "No cabe duda que es un arte que exagera, sin embargo se lo define muy mal cuando se le asigna como fin la exageración, pues hay caricaturas que tienen más parecido que los retratos." (*Idem*, p. 32.) Habría que añadir que el "parecido" puede conceptuarse como una construcción, en tanto que en la interrelación humana la "figura" o la imagen de cada uno surge de interacciones cotidianas.

Cuando la caricatura (o la parodia) es difundida por los medios de comunicación masiva, la "imagen", por ejemplo de un personaje político, ya es construida por el caricaturista (o parodista) y lo que es y lo que aparece se imbrican en el imaginario colectivo. Es frecuente escuchar: "es igualito", cuando aparece el personaje en la televisión o en la prensa gráfica, pero el referente se ha invertido; ya no es él, sino lo que el caricaturista o parodista hizo de él. En Lima, el caso del ex alcalde Jorge del Castillo (Gorgojo) es un ejemplo, aunque en este caso la construcción de la "imagen" forjada por el humor está reforzada por las parodias realizadas en la televisión, las historietas que se publicaron en revistas y periódicos (*Caretas*, *Monos y monadas*, *La República*, *El idiota*, entre otros) y los chistes que circulan en la población, adquiriendo una dimensión nacional, creando una opinión pública de oposición risueña[3] al gobierno municipal (y Nacional) del APRA, entre 1985 y 1990.

Por utilizar un material gráfico, sin embargo, las caricaturas presentan diferentes posibilidades de expresión y ex-

[2] Llamaremos "cómico", por ahora, a toda la gama de fenómenos que este término "sombrilla" integra, como lo dijimos antes.

[3] Carlos Tovar (1989) señala muy gráficamente este trabajo crítico que se maneja con "diplomacia" al decir: "Ventajas de la democracia: no obstante que a ratos le cargó la mano, el pueblo ha tratado con gentileza a Del Castillo. Es significativo que luego de su provocador viaje a las olimpiadas, las chanzas lo convirtieron apenas en un churrigueresco campeón olímpico. Sin la válvula de escape de los chistes, quizá lo hubieran linchado como proponía una caricatura." (p.12)

presividad que las diferencian relativamente del apodo; por ejemplo en su posibilidad de representar icónicamente al objeto del signo y vehiculizar su difusión, su camino. Sin embargo, esta ventaja conlleva una restricción, en tanto dificulta el representar o significar, como sí puede hacerlo el apodo, rasgos de personalidad, carácter, actitudes, etc. La caricatura historietizada, sin embargo, puede suplir algunas de sus limitaciones al incorporar el lenguaje verbal, por ejemplo para mostrar y subrayar determinados "defectos" comportamentales. Entre el apodo y la caricatura encontramos una similitud adicional: ambos son breves, es decir, económicos en el uso de signos, lo que exige una alta capacidad de síntesis del productor, quien tiene que significar en uno, dos o a lo sumo tres palabras en el apodo y en una sola imagen en la caricatura, los rasgos que reclaman ser expresados.

El reto para el productor se presenta, entonces, en la necesidad de economizar el significante para dar cuenta de mayor cantidad o calidad de significados, aunque no siempre se reclame como requisito de "éxito" una correlación excesivamente beneficiosa para los significados, pues hay apodos exitosos sin una significación reconocible; sin embargo, se logra mayor extensión social y temporal en los apodos, y cuando ello ocurre lo atestiguan los apodos aglutinantes, es decir, aquellos que sintetizan mejor varias cualidades.

¿Cuáles son los criterios para distinguir las diferentes variedades o expresiones de lo "cómico"? ¿Cuánta diferencia existe entre el chiste, el humor, la sátira o la ironía? Es obvio que un chiste aparece como una construcción verbal (acompañada frecuentemente por una gestualización escénica al trasmitirlo) que incorpora una estructura narrativa breve, constituida por un argumento que establece una situación que se resuelve de una manera graciosa, inesperada, sorpresiva (¿inusual?) y que la ironía puede estar constituida por sólo una frase o un enunciado, también acompañada por una entonación o signos paraverbales que establecen su significado, aquel que al parecer no quiere decir, pero dice en cuanto se combinan, en la lectura, ambos tipos de signos. Sin embargo, esta distinción parece descubrir solamente elementos formales de la estructura del chiste y de la ironía. Por ello hay que buscar en otras características sus diferencias, así como las que se establecen entre el humor, la sátira, el sarcasmo, el choteo, el relajo, el cochineo, la parodia, la burla, etcétera.

Siguiendo a diferentes autores que teorizaron con diferente profundidad, estableceremos las "definiciones", es decir, aproximaciones a la constitución del carácter de cada una de estas formas, para luego observar, comparativamente, sus semejanzas y diferencias.

El *chiste* fue estudiado con bastante detenimiento por Freud, en su clásico *El chiste y su relación con el inconsciente* (1936), asociando su constitución hacia la necesidad de evitar una relación interpersonal desigual, por lo que se exige dar un "rodeo" y, por otro lado, a la necesidad, también, de expulsión de energía psíquica, que sería la risa. Para Freud, la risa "...surge cuando una cierta magnitud de energía psíquica, dedicada anteriormente al revestimiento de determinados caminos psíquicos, llega a hacerse inutilizable y puede, por tanto, experimentar una libre descarga" (Freud, 1936, p. 141). Por otro lado, asocia su producción a personalidades neuróticas, y la creación de una situación chistosa a la conjunción psíquica. Esta conjunción, en la propuesta de Freud, prescinde de la comunidad de cultura, el manejo común de un capital simbólico que posibilita una lectura conjunta del productor, la tercera persona e, inclusive, la persona-objeto.

También establece diferencias entre lo chistoso y lo cómico, determinando sus peculiaridades, más que por sus estructuras, por la presencia o ausencia de la tercera persona o, si queremos llamarla así, el "público", así como por el "lugar" de realización del placer. Al primer nivel, "estas dos personas, el Yo y la persona-objeto, son suficientes para el proceso cómico... el proceso psíquico del chiste se cumple entre la primera, o sea el Yo, y la tercera, o sea el oyente, y no como en la comicidad, entre el Yo y la persona-objeto" (*idem*, p. 138).

Si pensamos en un ejemplo próximo, sería el que ocurre en el circo, en donde oscilan las actuaciones de los payasos entre una mutua serie de "agresiones", tomando como referente privilegiado al público, siendo quizá, con la comedia "culta", los lugares prototípicos de lo chistoso. Por otro lado, habría que notar que la presencia física de la persona-objeto no es indispensable, y hasta, muchas veces, se la evita para trasmitir el chiste, más aún si éste "carga" sobre alguna cualidad negativa. En los apodos, fundamentalmente entre los que nombran "defectos" de superiores jerárquicos, cuando el poder intermedia o si se quiere constituye la relación, circula el apodo, y el chiste también, clandestinamente, escondiéndose de jefes autoritarios, conceptuando sobre dicho poder, tensionando y lubricando los conflictos, jugando.

El "lugar" de la realización del placer establece otra diferencia entre el chiste y lo cómico: "Cuando lo cómico surge entre nosotros, lo primero que hacemos es reír de ello, sin ocuparnos de hacer a nadie partícipe de nuestra risa. Posteriormente, des-

pués de haber reído a nuestro gusto, es cuando quizá encontremos un nuevo placer en comunicar lo que nos ha divertido. En cam-bio, no reiremos jamás del chiste que se nos ocurre, a pesar del innegable contento que el mismo nos produce. Es, por lo tanto, posible que nuestra necesidad de comunicar el chiste se halle relacionada de algún modo con tal efecto hilarante, que nos es negado como autores, pero que se manifiesta con todo su poder en las personas a las que comunicamos nuestra ocurrencia."
(Idem, p. 138.) Ubica a la tercera persona como la beneficiaria"gratuita" del chiste trasladando el placer de la primera persona o el Yo de lo cómico, a la tercera en el chiste. Esto necesita cierto matiz, pues el goce parece incorporar variaciones notables entre las personas cuyas oscilaciones incorporan desde variables psicológicas hasta socioculturales, sexuales y generacionales.

Violete Morín (1990) realiza un estudio estructural de chistes, a los que cataloga como relatos breves, que, planteando un argumento, lo resuelven "graciosamente" gracias a la disyunción de un elemento polisémico, remarcando que esta estructura graciosa sólo raramente es un juego de palabras, sino un juego de signos, especificando el carácter del mencionado disyuntor.
Este es distinguible como disyuntor semántico y disyuntor referencial, siendo en el primer caso un signo y en el segundo un referente.

El humor tiene un proximidad mayor que el chiste con la ironía y éste con la sátira y el sarcasmo. Bergson distingue el humor como una actividad correctiva que desarrolla su trabajo centrándose en asuntos específicos. Para él, "el humour (con Jean-Paul) afecta a los términos concretos, a los detalles técnicos, a los hechos exactos. Si nuestro análisis es perfecto, no es ése un rasgo accidental del humour, sino su esencia misma. El humorista es en este caso un moralista que se disfraza de científico, algo así como un anatomista que sólo practicase la disección para asquear-nos, el humour, en el sentido estricto en que tomamos la palabra, es una transposición de lo moral a lo científico" (Bergson, 1986, p. 107).

Estamos, pues, en un terreno francamente complejo, en cuanto a linderos entre el humor, la ironía y la sátira, y en términos de la propia observación cotidiana sus límites aparecen nebulosos. Utilizando la transposición, uno de los mecanismos de producción de lo cómico, Bergson establece una diferencia esencial entre estas tres formas de lo "cómico"; él dice: "la transposición también puede hacerse aquí en dos direcciones inversas. Unas veces se enunciará lo que debería ser, fingiendo creer que es precisamente lo que es; en esto consiste la ironía.

Otras veces, por el contrario, se describirá minuciosa y meticulosamente lo que es, fingiendo creer que es lo que las cosas deberían ser, así procede a menudo el humour. Así definido, el humour es lo inverso a la ironía. Uno y otra son formas de sátira; pero la ironía es de naturaleza oratoria, mientras que el humour tiene algo más de científico" (idem, p. 127).
Bergson privilegia el análisis interno, si se quiere estructural (lo mecánico lo es). En un breve ensayo, Torres ubica al humor y a la sátira como elementos constitutivos de relaciones entre hombres y de éstos con un valor. Portilla hará lo propio con el relajo, que luego veremos. Torres dice: "La diferencia que hay entre estos humoristas y los satíricos antiguos es que aquéllos se despojaron de la parte amarga, hiriente y personalísima de la crítica y del ataque individual, y encubrieron con alegre vestidura las realidades serias que otros atacaban de frente y sin soslayo que hace tan graciosa la inventiva, amortiguada como va con el algodón del eufemismo, lanzada como 'boomerang' en sentido opuesto y atenúa el encono en el ataque." (Torres, 1984,p. 31.)
Son, entonces, los sujetos componentes de una relación, situados en áreas conflictuales los que se comunican mediante el humor o la sátira. Habría que añadir que ni la sátira ni el humor quedan en el nivel de relación interpersonal, sino que incorporan en su trabajo crítico a las instituciones y los valores (o, mejor, su no realización).

Miguel de Unamuno preferiría hablar de malhumorismo.
Afirma que el humor es constituido por estados "fisiológicos". Casi con malhumor frente al humor, buscando ser irónico, cuando afirma cómo son los vascos, carga hacia la constitución corporal del humor. Él indica que "acaso no puede apreciar el verdadero valor de la vida sino un enfermo" (Unamuno, 1965, p. 94); esta conclusión la deduce a partir de definir el humor como "(que suele ser)hijo del 'spleen' o murria, y la murria proviene de que se hacen mal las digestiones o de otro motivo análogo", pues el "humor
suele ser un mal humor, engendrado, tal vez, por dispepsia" (idem, p. 93).

Extiende esta determinación causal hacia la geografía en interrelación con la fisiología humana: "En un país húmedo y frío, donde han de producirse fácilmente el artritismo y la dis-pepsia, ha de haber malhumoristas, y los ha de haber por las bruscas oscilaciones de temperatura y de presión que traen de continuo al corazón en jaque."(Idem, p. 97.)Al desarrollar estos planteamientos se autoevalúa y precisa que el suyo es también un malhumorismo asociado a sus "aprensiones de salud" y sus estados de ánimo, jugando con lo expuesto, al concluir: "Ved, pues,cómo para justificarme forjo teorías. Es lo humano." (Idem, p. 97.)

Lo cómico, en Bergson, está indisolublemente ligado a la construcción conceptual de lo automático. Su análisis centra su atención en aquello que aparece inserto en el individuo como una repetición, una suerte de inercia que impide la vitalidad del mo-vimiento fluido, el "elan vital". "En cierto sentido podría decirse que todo *carácter* es cómico, con tal de entender por carácter lo que hay de *entéramente hecho* en nuestra persona, lo que está en nosotros en estado de mecanismo ya montado, capaz de funcio-nar de un modo automático. Será, si os parece, aquello por lo que nos repetimos a nosotros mismos, y, por consiguiente, será tam-bién aquello por lo que los demás podrán repetirnos. El persona-je cómico es un *tipo*. A la inversa, todo parecido con un tipo tiene algo cómico." (Bergson, 1986, p. 123.)

La actividad imitativa de los parodistas se basa en el descubrimiento y repetición de ciertos rasgos que *caracterizan* a de-terminada persona. Nos reímos, diría Bergson, si el sujeto hace, en el momento (o momentos) en que pensamos que lo hará, ese "algo" que le es característico, el que lo hace singular y por ende susceptible o merecedor de imitación.

Numerosos apodos se producen a partir del descubrimiento de determinado hábito, entendido como repetición mecánica, y mejor aún si es uniforme, o automático, y esto ocurre aun cuando "eso" que se repite sea movimiento, pero siempre que sea movi-miento uniforme. *Loco* es aquel que *siempre* está "acelerado". Es ese siempre el que ofrece la materia prima para que el apodador construya. Muchos tics, muletillas verbales, así como movimien-tos de cabeza (involuntarios), de las manos, etc., que siempre se repiten, serán nominados, etiquetados. El apodo, si se quiere, *fija* ese carácter, lo subraya ante el resto. Un ejemplo de estos apodos nos dan los personajes que la gente conoce como *empa-quetados*, rígidos, como ocurre en Ayacucho con el apodo *Cholo Coropuna* con que se nombra a un empleado público, de visible origen popular, pero que a partir de haberse graduado abogado y ocupado un cargo en la Universidad de San Cristóbal de Hua-manga, usa diariamente traje o terno, trata a la gente despecti-vamente, indicándose como argumento del apodo: "*urqupipas*, *qasapipas*, *kurbatasqa*, *sakusqa*, *zapatillasqa*".[4] Lo mismo ocu-rre con los apodos *Darbón compuesto* aplicado a un médico que

[4] Traducción: Inclusive en las punas, en los cerros nevados, siempre con terno (traje), pero con zapatillas (tenis).

para toda enfermedad recetaba esa medicina, *Yachankiñataq* a una persona que siempre repetía esa palabra (ya sabes pues), *Chancharro* a quien se mueve, repetidamente, de manera nerviosa, en un mismo lugar, sin controlarse, al jugar futbol, etcétera.

Este carácter cristalizado o cosificado está también presente en las *farsas*. Duvignaud dice que: "las *farsas* o *soties* consisten en que corresponden a relaciones interpersonales realmente vividas, pero cristalizadas y como fijadas. En la medida en que las relaciones interpersonales son un aspecto de la realidad social completa, esas relaciones corresponden sin duda a situaciones y comportamientos reales, relaciones entre amo y criado, entre ricos y pobres, entre marido y mujer, comprador y vendedor, abogado y demandante, juez y demandante, enfermos y médicos, sacerdotes y fieles. Pero esas relaciones vividas se endurecen en estereotipos que, en un caso límite, puede conducir a una transformación del hombre de carne y hueso en un marioneta" (Duvignaud, 1981, p. 126). Esta pérdida de autonomía (de fluidez) es también constitutiva de lo cómico.

Girard, al diferenciar lo cómico de lo trágico, indica que éste exige del personaje autonomía y pasión. Su actuación debe caracterizarse por ser enteramente singular. Dice que en cuanto fuerzas diversas controlen su desenvolvimiento, el drama perderá su sentido para dar paso a lo cómico. Al analizar las tragedias de Racine, explicita esta diferenciación: "Si nos convencemos de que los héroes de Racine, por alguna razón, no pueden experimentar lo que ellos llaman pasión a menos que su deseo se vea frustrado, si los vemos como las víctimas de algún oculto mecanismo, ya no podemos tomar seriamente esas pasiones como *pasiones*. Todas esas pasiones se han hecho idénticas; no pueden interpretarse como los sentimientos excepcionales únicos que la tragedia exige." (Girard, 1984, p. 134.)

Esta repetitividad de los hechos y actuaciones de los personajes cómicos supone, según Girard, que Bergson está incorporando bajo ese concepto el de estructura, que sin embargo, pensamos, se debilita para dar cuenta del problema abordado, pues su análisis no incorpora la expresión colectiva de lo estructural y no llega a percibir que lo cómico, en última instancia, es la expresión del "fracaso de todo individualismo".[5] Esto podría

[5] Girard (1984) propone este tipo de evaluación al ubicar las limitaciones del planteamiento de Bergson. Por otro lado, pareciera que el humor transitara por dos movimientos contradic-

intuirse de la propia propuesta bergsoniana de que es cómico quien se aísla; por ejemplo el jactancioso o presuntuoso, castigado por la burla colectiva que condena su vanidad y sus pretensiones de distinción.[6] El apodo *Payñamá* en Huanta o *Henequén* en Yucatán, México, podrían ejemplificar esta situación, o también las categorías de *pakinas*, en Perú, fundamentalmente en la región andina o denominada *serrana*, o *relamidas* en Tepoztlán, y *nacos* también, como veremos más adelante.

La ironía se aproxima ya hacia lo dramático, en tanto su finalidad es correctivo-agresiva. Hay en la ironía un "amargor" que tensiona la relación comunicativa, y detrás de ella una intención correctiva más directa, inmediata. Quizá, más que correctiva sea competitiva y, a veces, negativa, en tanto incorpora una intención de establecer una relación de superioridad frente a la persona-objeto de la ironía. Jankelevitch es quien ha dedicado más espacio a su estudio: "Hay una ironía elemental que es indiscernible del conocimiento que, como el arte, es hija del tiempo libre. Desde luego, la ironía es demasiado moral para ser realmente artista, así como es demasiado cruel para ser realmente cómica." (Jankelevitch, 1986, p. 11.)

Como signos utilizados en la ironía, Jankelevitch ubica a la kinética, la plástica y el lenguaje. La primera se expresa en movimientos, gestos y ademanes; la segunda en caricaturas, y el tercero en la palabra articulada, fundamentalmente connotada. Al lenguaje escrito o hablado lo cataloga como "la más matizada y más flexible de todas las ironías" (*idem*, p. 40).

---

torios: una crítica conservadora a toda distinción novedosa y, por otro lado, una crítica renovadora, en cuanto cuestiona lo "natural", lo "dado por sentado". De alguna forma, el que lo "mecánico" de Bergson y la inercia del hábito, más que del *hábitus*, si es que produce risa es por esa disposición del humor a mirar con mayor libertad lo estatuido. Es fundamental ubicar el origen del humor para entender la dirección de estas críticas: si se las hace desde la tradición o desde los agentes del cambio; el caso de la actividad distintiva de *pakinas* y *relamidas* nos da una muestra.

[6] No solamente se castiga a quienes conscientemente pretenden distinguirse, sino también a quienes son distintos "aun sin buscarlo". Los casos de gentes con defectos físicos, los que no pueden modular bien las palabras, los homosexuales, los indígenas, etc.; aunque aquí pareciera que entramos a los campos de lo dramático risible, de estigmas que transitan en los linderos de la comedia.

Una característica fundamental de la ironía es su pretensión distintiva. Es la toma de distancia hacia determinada situación, actitud, persona, valor, etc., la que se expresa subrayada connotativamente. Se afirma algo para negarlo en la misma afirmación, y esta negativa se produce por un significante adicional, que se agrega al lenguaje, al que se denomina paraverbal o gestual, que de inmediato, en el acto mismo de su emisión, desautoriza la lectura denotativa para exigir la traslación del sentido, generalmente en dirección contraria o inversa, otras desviada, pero siempre para decir "otra cosa".

El mismo Jankelevitch observa este carácter de pretensión distintiva y opositiva, cuando dice: "Entre las diversas posibilidades que le presenta la inteligencia, la ironía elige la alteridad más extrema: no expresa, como cualquier alegoría, algo distinto de lo que se piensa, sino lo contrario de lo que se piensa, o sea lo distinto, lo distinto por excelencia" (*idem*, p. 65), y el logro de la diferencia-opositiva no es posible sin una actividad, intensa, connotativa, en el que se involucran, en activa complicidad, entonaciones, gestos, alturas de voz, miradas, guiños, en fin, actuaciones escénicas. Recuerdo que una vez, a un amigo nuestro, Carlos, de estatura pequeña, que estaba sentado en un sofá durante una fiesta, cuyos pies no llegaban al suelo, alguien le dijo, mirándolo: "pero che Carlitos, ¡qué grande que sos!", reubicando una de las frases dedicadas a Carlos Gardel.

El apodo, también, usa con frecuencia esta mecánica para designar, "disimuladamente" caracteres, como en el caso del chiste observado por Freud, para rodear un obstáculo, que en ejercicio de poder, impide una expresividad directa, o simplemente para producir información y placer. *El mudo*, por hablador; *Gringo*, por su tez oscura; *Charles Atlas*, por escuálido, son algunos, aunque burdos, ejemplos.

La circunstancia inmediata de producción y circulación del humor popular es el de la informalidad, la misma que irrumpe en lo serio, está allí o es buscada (consciente y afanosamente). Estas interacciones cotidianas disputan constantemente un lugar a los espacios serios, y, contra lo que supusieron muchos antropólogos, sus delimitaciones no son tan nítidas y sus fronteras transitan "oblicuamente", siendo la informalidad astuta competidora que hace pasar chascos a la seriedad y solemnidad. Si no, recuérdese nomás que, según un dicho popular, hasta en el velorio "el que no se ríe sólo es el muerto".

El choteo y el cochineo o el propio ambiente del cotorreo es construido permanentemente. Quizá el relajo sea una expresión

más visible de esta construcción, por enfrentar, en el mismo acto, a lo serio:

> El relajo puede definirse, en resumen, como la suspensión de la seriedad frente a un valor propuesto a un grupo de personas. Esta suspensión es realizada por un sujeto que trata de comprometer a otros en ella, mediante actos reiterados con los que expresa su propio rechazo a la conducta requerida por el valor. Con ello, la conducta regulada por el valor correspondiente es sustituida por una atmósfera de desorden en la que la realización del valor es imposible. Por extensión, se llama también "relajo" a la situación real provocada por la intencionalidad descrita: el relajo "logrado", el estado de cosas producido por un sujeto que ha realizado su propósito de imposibilitar la incorporación del valor mediante aquellos actos que, sin mayor aclaración, hemos llamado suspensivos de seriedad (Portilla, 1986, pp. 25-26).

La acción, conscientemente dirigida, del agente productor, o mejor propiciador, del relajo, se constituye en constructora de una nueva situación, es decir, opera como un modificador. Aquí puede observarse un ejercicio de poder cuya realización depende de la articulación que establezca con el grupo, pues el relajo sólo puede plasmarse en tanto se asuma colectivamente la invocación reiterativa: "... es provocación de un estado de cosas entre personas. Es modificación de una situación y aun creación de una situación; es disponer en un cierto orden el mundo circundante. Mi intencionalidad se prolonga en el mundo y lo hace cambiar de aspecto por intermedio del cuerpo activo" (Portilla, 1986, p. 27).

El choteo y el cochineo son de carácter más individual. Tampoco son, a diferencia del relajo, la toma de posición frente a un valor, despersonalizado, sino frente a una persona para establecer y subrayar diferencias, las que deben beneficiar una relación de jerarquía discriminante, en provecho del choteador. El mismo Portilla los aleja del relajo: "El sarcasmo se encuentra más cerca del choteo que del relajo, si bien el choteo es menos cáustico que el sarcasmo, más juguetón y menos tenso. La relación con el prójimo en el choteo es interindividual, como en el sarcasmo, aunque incidentalmente pueda tener lugar ante un grupo. El individuo que 'chotea' a otro se erije a sí mismo en valor; en el fondo existe en él una voluntad de mostrar su superioridad frente al otro, en un juego de ingenio que es esencial a esta forma de acción de burla." (*Idem*, p. 29.)

Lo cómico, el relajo, el choteo y el cochineo, así como el sarcasmo y la ironía, reflejan o son situaciones relacionales, activas y construidas, conscientemente o no, por los implicados; mientras que el chiste, el apodo y la caricatura y la comedia son "productos", también de situaciones relacionales, pero ya significadas y trasmitidas, aunque lo procesal sea constitutiva de su realización. Una situación cómica puede, luego, constituirse en chiste; al ser verbalizado, igualmente, se pueden construir, de situaciones irónicas o sarcásticas, chistes de humor negro, por ejemplo, como también apodos con mayor carga estigmatizante.

La sátira casi siempre ha estado vinculada a la producción de humor con carga de crítica política o de índole social en general. Es el campo de lo colectivo, al parecer, donde transita con mayor insistencia. Esto no obvia que su ejercicio incorpore la crítica personalizada; sin embargo, su direccionalidad apunta hacia un estado de cosas, manifestando disconformidad e invocando adhesión a esta inconformidad.

José Carlos Mariátegui, al analizar la obra de Ricardo Palma, indicaba la articulación que existe entre la producción satírica con la toma de posición frente a un ordenamiento social, recuperando la obra del tradicionista hacia un sentido "positivo":

> El colonialismo —evocación nostálgica del virreynato— pretende anexarse la figura de don Ricardo Palma. Esta literatura servil y floja, de sentimentaloides y retóricos, se supone consustancial con las *tradiciones* [...] Pero si se medita seriamente sobre la obra de Palma confrontándola con el proceso social y político del Perú y con la inspiración del género colonialista, se descubre lo artificioso y lo convencional de esta anexión [...] Don Felipe Pardo y don José Antonio de Lavalle, conservadores convictos y confesos, evocaban a la colonia con nostalgia y con unción. Ricardo Palma, en tanto, la reconstruía con un realismo burlón y una fantasía irreverente y satírica (Mariátegui, 1973, p. 245).

La sátira aparece como una cualidad para "percibir el ridículo" (Porras, 1981, p. 274), en donde la articulación del ejercicio o "plasmación" de un valor o un estatus (democracia, por ejemplo, en Palma) aparecen dislocados en su realización. La farsa, en este sentido, aparece muy próxima a la sátira, en tanto construye una situación que objetiva dicho disloque: "... el personaje de las farsas, ordenado por su imagen y reducido a su literalidad carnal, ¿no es un hombre que *reivindica* un status; *pero que no desempeña su rol*?" (Duvignaud, 1981, p. 127).

El estatus, en este caso, puede asemejar a un disfraz que la farsa desnuda para presentarlo en su contradicción. En Huanta, también en Ayacucho y en numerosos pueblos de Perú y México, los personajes que acompañan determinadas danzas salen "encopetados", son "principales" o "gentes de razón"; sin

embargo, en sus desplazamientos lo hacen con una solemnidad cuya torpeza descubre el público, ostentan exageradamente, muchas veces andan bebidos, actúan haciendo el ridículo. *Gringos* y *güeros*, periodistas y turistas, fotógrafos, curas, soldados y policías, autoridades, son teatralizados; sus "roles" no corresponden a sus "estatus" escénicos, articulando los productores y "público" la emoción cómica buscada, con insistencia, con la crítica social a la experiencia cotidiana, de frustraciones y rebeldía humorística, de oposición y placer.

Algunos autores vinculan la producción satírica a la exclusiva crítica negativa, la misma que sería producto de una cierta "amargura" personal. Ciertos defectos propios conducirían la biografía cotidiana del satírico, induciéndolo a ver el mundo con ojos críticos:

> De ahí que dijera antes que Horacio careció de las condiciones del satírico. En efecto, a este cordial amigo del más grande de los emperadores romanos le faltaba la irritación de Marcial contra la indiferencia de los próceres; la tristeza de Pope, de Leopardi y de Juan Ruiz de Alarcón por su deformidad; la cojera que amargó la vida de Lord Byron; la desgracia constante y el enojo de Felipe IV y del Conde Duque de Olivares que llevaron a Quevedo a morir llagado y miserable en su torre de Juan Abad; la pobreza, la incomodidad y la injusticia que engendraron al Quijote; la torva saña que convirtió a Heine en un descastado; el amoroso desencanto de Lara, las prisiones y persecuciones que hicieron salir a Shakespeare de Stratford-Upon-Avon hacia Londres y hacia la gloria (Torres, 1984, p. 20).

Bajtin no compartiría esta actitud negativa o, por lo menos, predominantemente negativa. Schneegens dice que "... el grotesco es siempre y exclusivamente una sátira negativa, es la *exageración de lo que no debe ser*, que sobrepasa lo verosímil y se convierte en fantástico"; frente a esta aseveración, indica que Schneegens "...no comprende en absoluto el *hiperbolismo positivo* de lo material y corporal en el grotesco medieval y en Rabelais. Tampoco capta la fuerza regeneradora y renovadora de la risa grotesca" (Bajtin, 1990, p. 46).

Un poco más distante de lo cómico se ubica el sarcasmo. Para Portilla, éste "es una burla ofensiva y amarga. La intención corrosiva del sarcasmo se orienta totalmente hacia una persona determinada y su fin de desvalorar está sometido a un propósito de ofender. El relajo crea un vacío al valor, el sarcasmo corroe a una persona. El sarcasmo crea una relación estigmática, apunta como una espada al centro de una persona en una relación estrictamente interindividual, sin necesidad de testigos y, por decirlo así, a media voz. El relajo es ambiental, colectivo y ocasionalmente estrepitoso" (Portilla, 1986, p. 29).

Los apodos que designan caracteres sexuales, éticos, físicos negativos, son los que más se aproximan a esta intencionalidad "negativa": *M-19*, "porque es chiquita y mide un metro diecinueve"; *Puente roto*, "porque nadie lo pasa"; *Reloj automático*, "nunca se le para"(impotente); *Pie plano*, "no pisa nada"; *Gato*, "le gusta la rata" (homosexual); *MRTA*, "negro recién traído del África", son apodos que se aproximan al insulto y no sólo describen o descubren relaciones tensas, sino las provocan.

Cómo se construye lo cómico

Henri Bergson ha sido quien con más detenimiento ha estudiado, estructuralmente, las reglas de producción de lo cómico, de lo risible. En su clásico *La risa* enuncia una serie de leyes que estructuran el logro de la emoción cómica. Los análisis que se han hecho de su obra han insistido en su planteamiento central de que lo cómico se logra por la inserción de lo mecánico en la fluidez de la vida. Esta observación tiene su base en la propia insistencia bergsoniana acerca de lo repetitivo y automático como fuente de producción de la risa.

Sin embargo, creemos que su propuesta va más allá e incorpora el descubrimiento de procedimientos creativos de construcción cómica. Entre los procesos de dicha construcción menciona la repetición, indicada ya, la inversión, la interferencia y la trasposición.

Por *repetición* entiende la regularidad, reiterativa, de ocurrencia de determinados actos: "¡Que se acepte la ley fundamental de la vida, que es no repetirse jamás! Pero he aquí que determinado movimiento del brazo o de la cabeza, siempre el mismo, me parece que se repite periódicamente. Si me fijo en él, bastará para distraerme; si lo estoy esperando y llega cuando lo espero, me reiré de modo involuntario. ¿Por qué? Porque ahora tengo ante mí algo mecánico que funciona de un modo automático. Ya no es la vida, sino el automatismo instalándose en la vida e imitándola. Y eso es lo cómico. Y ved también por qué unos gestos, de los cuales no pensábamos reírnos, se vuelven risibles cuando otra persona los imita." (Bergson, 1986, p. 36.) *La Chimoltrufia*[7] con frecuencia utiliza la imitación de frases he-

[7] Personaje de programa cómico mexicano que realiza Florinda Mesa.

chas, que al ser ubicadas en una actuación hacen que se reconozcan giros lingüísticos tomados como habituales y que no eran percibidos o notados, pero que al ser utilizados por un personaje cómico sirven como "espejo": "Pos para que les digo que no, si sí" o "Tú sabes que como digo una cosa digo otra, pos ahora sí que hay cosas que ni qué, pos es como todo ¿tengo o no tengo razón?"

La repetición deviene inévitablemente en automatismo, en una suerte de obsesión por algo que hace perder el control de nuestros movimientos, haciéndonos obrar jalados por una inercia que el movimiento nos impuso. Entre los chistes que sobre huantinos se han elaborado, existen muchos que registran esta estructura: "Dos huantinos viajaban a Huancayo. En la mitad del camino se pusieron a descansar, con el fin de tomar el frío rancho que llevaban. Mientras comían, las moscas se pusieron porfiadas. Tanta fue la molestia de los viajeros que, después de cambiar ideas, decidieron comprarse una escopeta en Huancayo. Así lo hicieron. De regreso a su pueblo y en la mitad de la jornada, se dieron otro descanso, con la misma finalidad. Nuevamente las moscas se pusieron fastidiosas. Entonces, uno de ellos tomó la escopeta y le dijo al otro:

—Ahora nos toca castigar a las moscas; hay una en tu pecho, no te muevas.

Dicho esto, el huantino apuntó contra la mosca y disparó, matando a su compañero."

La *inversión* ocurre cuando "...en cuanto oyen pronunciar una frase, procuran encontrarle otro sentido, invirtiéndola" (*idem*, p. 101); entonces es definida como una actividad, intensa, en la que la relación comunicativa, en medio de una informalidad construida, generalmente de mutuo acuerdo, por ejemplo en el cotorreo y el cochineo, fluye, a partir de lecturas activas que aprovechan la polisemia de los signos emitidos para reordenarlos. El que escucha, tanto personajes de chistes como de la realidad, ya no es un receptor pasivo sino un astuto constructor de evasiones que desvía el objetivo propuesto por el emisor, generalmente en beneficio simbólico propio:

"Llega una delegación del FMI con un ultimátum. Con tono severo le dicen a Alan:[8]

—Señor presidente, le prevengo que esta es la última vez que venimos a reclamar lo que se nos debe.

[8] Alan García Pérez, presidente peruano entre 1985 y 1990; su discurso se distinguió por su oposición a pagar la deuda externa al Fondo Monetario Internacional.

—¡Qué buena noticia! —se excita Alan— ya estaba harto de que a cada rato nos pidieran que se les pague." (Tovar, 1990, p. 114.)

En lengua quechua, José María Arguedas recogió un chiste en el que se utiliza la inversión acompañándola de una lectura connotada del enunciado:

Huk runachañataq takan huk punkuta, wasiyuq tayta kichaykamuptin , nin:

—Buess diss, tayta. Patronniymi kachamuwan, ama hina kaspa llas siñuraykipa silla munturanta ratulla quykuwankiku. Wasiyuqñataq kutichin:

—Mmh. Manam kanchu, nimuy chay patronnikiman. Siñuraytaqa impilullapim sillakuni (Meneses, 1974, p. 124).[9]

La *interferencia* se establece cuando "dos sistemas de ideas coinciden realmente en una sola y misma frase, y se trata de las mismas palabras; simplemente se aprovecha la diversidad de sentidos que puede tomar una palabra, sobre todo en su paso del sentido propio al sentido figurado. Así, a menudo sólo se hallará un matiz de diferencia entre el juego de palabras por una parte y la metáfora por otra" (Bergson, 1986, p. 102). Este procedimiento juega en un péndulo que oscila entre lo denotativo y lo connotativo, siendo el segundo un sistema "parásito" que constituye su significante en el "sentido propio", para significar lo que el oyente quiere atribuirle y/o lo que el emisor quiere connotar. La situación cómica se logra a partir de la complicidad del emisor, quien acepta graciosamente una lectura "no deseada", y también cuando el propio emisor disfraza su enunciado, aunque el disfraz sea reconocible por el interlocutor, operando aquí no solamente a partir de una comunidad psicológica (Freud) sino cultural, es decir, a partir de un compartimiento de un capital cultural común, de un saber cultural:

—¿Tienes el teléfono de Julio?

—No, pero tengo su número.

[9] Traducción: Un hombrecito dice que tocaba una puerta, y cuando salió el dueño de la casa le dice:

—Buenos días señor. Mi patrón me ha mandado, dice que por favor nos preste por un momento la silla de montar (montura) de su señora esposa.

A lo que le contestó:

—Mmh. No tengo, dile a ese tu patrón que a mi señora la monto "en pelo nomás".

La respuesta fija el sentido de la pregunta a su literalidad[10] o su denotación; y trabaja sobre una frase aceptada y convoca la atención hacia su desnudez "física", sobre su materialidad. La metáfora *deconnotada* aparece discutiendo la arbitrariedad del signo y, a su vez, la propia aceptación o convención se descubre como tal, para remitirnos a un campo lúdico, gratuito. El discurso, que transitaba por un camino pragmático, es decir, búsqueda de información utilizable, práctica cotidiana, se ve asaltada por la duda. Una "frase hecha", útil, de pronto se ve desautorizada, aunque no la toque, luego, y no tenga efectos de ruptura de la comunicación. De ahí pueden desprenderse nuevos cotorreos, esto es posible porque la situación creada establece disposición de ánimo y se basa en el compartimiento de un sistema de signos que permiten una lectura común (y ese ánimo también), pues de lo contrario la comunicación se rompe.

Los sistemas denotativo y connotativo aparecen imbricados físicamente (en términos de Saussure, es la misma imagen acústica) en el acto comunicativo, aunque tanto para el emisor como para el receptor están separados significativamente, y quizá a este nivel significativo, ambos, emisor y receptor, puedan ignorar al primer sistema en ese acto. Esta cualidad de decir "otra cosa" es propia de casi toda comunicación humana: "El geómetra, escribía Alain, es el único que sólo dice lo que dice; el poeta no dice lo que dice, dice lo que no dice, a veces más, a veces menos, ¡en todo caso, siempre otra cosa!" (Jankelevitch, 1986, p. 44.)

Roland Barthes define la denotación y connotación como: "Dos sistemas de significación que se insertan uno en otro y que, al mismo tiempo, están "desligados." Sin embargo, este "desligamiento" de dos sistemas puede efectuarse de dos formas completamente distintas, según el punto de inserción del primer sistema en el segundo, dando lugar así a dos conjuntos opuestos. En el primer caso "*el primer sistema (ERC) se convierte en el plano de expresión o significante del segundo sistema*... el primer sistema constituye entonces el plano de la *denotación* y el segundo sistema (extensivo al primero) el plano de la *connotación*. Se dirá, pues, que *un sistema connotado es un sistema cuyo plano de expresión está, él también, constituido por un sistema de significación*... En el segundo caso (opuesto) de desligamiento, el *primer sistema (ERC) se convierte no ya en plano de expresión, como ocurre en la connotación, sino en plano de contenido del segundo sistema*" (Barthes, 1970, p. 104). Casi todos los apodos que establecen relaciones comparativas, analógicas, por ejemplo con los animales, ya sean los que abordan rasgos físicos o psicológicos, son connotativos. Existe otro grupo de apodos cuya estructura expresa un mayor grado de metaforización y son los que asumen un significante para significar varios significados, como *Chilliku*, *Churrasco*, *Coyote*, *Atuq*, *Buscabullas*, *Gavilán*, etcétera.

Analizando signos gráficos, asocia el sistema connotado a lo simbólico: "De los dos mensajes icónicos, el primero está de algún modo impreso sobre el segundo: el mensaje literal aparece como *soporte* del mensaje "simbólico". Ahora bien, sabemos que un sistema que se hace cargo de signos de otros sistemas para convertirlos en sus significantes, es un sistema de connotación. Diremos pues de inmediato que la imagen literal es *denotada*, y la imagen simbólica *connotada*." (*Idem*, p. 131.) Ducrot y Todorov asumen posiciones semejantes al decir: "En verdad, denotación y representación son casos particulares de un uso más general del signo, que llamaremos simbolización, oponiendo así el signo al símbolo... la palabra llama significa llama, pero simboliza, en ciertas obras literarias, pasión o deseo vehemente" (1989, p. 124):

> Belaunde[11] se queja al jefe de la Casa Militar porque el comandante de la escolta presidencial lo hace madrugar cada día. El militar queda desconcertado hasta que el propio presidente le explica que todos los días, a las seis de la mañana, el comandante grita ante su ventana: "¡Pelotón, a levantarse!" (Tovar, 1990, p. 8).

El efecto cómico por *trasposición* se obtiene "... trasladando la expresión natural de una idea a un tono diferente" (Bergson, 1986, p. 103). Según este autor, habrían algunas categorías opositivas entre las cuales se efectuaría la trasposición, como lo solemne y lo familiar, lo muy grande y lo muy pequeño, lo antiguo y lo moderno.

Cuando se utiliza un lenguaje solemne en ambientes familiares o informales, o al revés, cuando la informalidad se

[10] En *Akakaw tinaja*, una pequeña novela ayacuchana, el autor anónimo basa la producción del efecto humorístico en la traducción "exacta", literal, del quechua al español, con lo que generalmente logra desdecir lo dicho o hacer decir otra cosa.

[11] Presidente peruano entre 1980 y 1985. El humor popular lo hacía aparecer como una persona sin carácter y que "estaba por las nubes".

introduce en una circunstancia que exige solemnidad, se logra un efecto cómico, si no se llega al relajo, que sí implica ya una ruptura estructural de la circunstancia. Ambos procesos ocurren en direcciones opuestas, que podemos catalogar como procesos de informalización y formalización. Los discursos que se dicen en ambientes familiares (donde usualmente no se los hace), por ejemplo en una cena de cumpleaños, en muchos casos ilustran; como, agazapado lo cómico espera salir, por ejemplo, cuando determinado discurseante termina con un "he dicho", o cuando los asistentes esperan, con impaciencia, el fin de la perorata para servirse los alimentos, puestos a sus ojos, pues si bien la cena aparece formalizada y ritualizada e incorpora unas palabras de bienvenida y agradecimiento, la informalidad que la rodea, antes y después de la cena, en el baile, principalmente en los sectores populares, ubican al discurso como un paréntesis, digno objeto de burla. No es raro que por ahí se escuchen reclamaciones vestidas de humor.

Más alejados de esta experiencia cotidiana-familiar, los rituales cívicos (Grimes, 1981) y religiosos son espacios asediados por la informalidad. El metalenguaje que se produce para designarlos y, más aún, para comunicarlos a terceros provee de un material muy rico para la construcción cómica. En Tepoztlan, en el cine, un grupo de muchachos "dialoga" con los mensajes propagandísticos que circulaban en ese pueblo en época de elecciones. Un comunicado del PAN invitaba a votar por ese partido el 19 de agosto de 1991. Uno de los muchachos alza la voz y lee la propaganda con tono solemne, aparentando seriedad y formalidad. La gente ríe, festeja, y, hasta aquí, no había agregado, aún, nada al texto. Luego siguen las risas, cuando hace referencia a los políticos y a su imagen de corrupción, y dicen: "De granito en granito se llena el buche de la gallina", más risas colectivas. En la propaganda ofrecen también transporte barato; lo lee y él mismo responde: "¡Transporte barato!, pinche güey, aquí ya ni caben". No eran conocidos los asistentes a la función, pero sí comprendían "algo", festejan la ocurrencia por ello; lo "solemne", parodiado, se introduce en un ambiente en el que alguien que está al extremo de la sala puede gritar a otro, saludándole: "¿Y...güey?", niños con sus padres haciendo bulla, riendo o llorando, "esperan" la película de Rosa Gloria Chagoyán, *Lola la trailera III*. Lo "político" pasó ahí su mal rato, despojado de su vestuario y en "otra cancha", perdió por partida doble: "¿Honestidad?, al pinche tamarindo le sacan billetes, al güey."

Cuando las asociaciones ambientales y de actividad humana y de realización de un valor no coinciden, también se logra un

efecto cómico, tal es el caso de un sacerdote, motivo de muchas "tomaduras de pelo". Habría que indicar que aquí se cumple lo dicho para las caricaturas, en donde éstas se parecen más que las fotografías:

Una pareja de novios solicita al Padre... realizar la boda. Después de realizar los actos litúrgicos dice: "En estos momentos vamos a presenciar el matrimonio de estos siervos de Dios. Esta blanca paloma se va casar con este, con este, con este... ¿cómo te llamas hoy huevinche?"

El mismo sacerdote se entera que xx le imitaba la voz y su forma de realizar la misa. Dice: "Ese señor xx me está imitando, burlándose, pero cuando él esté en el infierno, quemándose con satanás, me va a rogar: 'padrecito por favor sácame de este infierno que me muero de sed'. Entonces yo vendré con mi caballito blanco pukutun pukutun pukutun, y cuando me esté rogando *chay niwachkaptinmi supiykamusaq*".[12]

En ambos casos el sacerdote, asociado con valores religiosos y, además, con un estatus del que se espera una actitud y un lenguaje "apropiados a su investidura", es tomado para producir un efecto cómico al "degradar" la solemnidad con un lenguaje alejado de dicho requerimiento y más aún cercano a la procacidad. Luego de la imitación, que ya tiene larga data, los mismos actos y expresiones del sacerdote cada vez van pareciéndose más a los de sus imitadores, que ya son varios.

Un fenómeno inverso ocurría con un profesor universitario, quien aun en situaciones informales acudía a un lenguaje rebuscado, "elegante", imitando a otro docente, ya anciano. En el caso de éste, la gente parecía aceptar como "natural" que así se expresara, pero al imitador no, siendo objeto de burla y, aun el imitado, motivo de numerosos chistes.

Un estilo al hablar, anticuado, es evaluado irónicamente oponiéndosele un lenguaje menos formal, más funcional. Lo moderno y lo antiguo pugnan, se oponen y negocian en el terreno del humor. Al que imita seriamente esa forma de hablar formal, y los movimientos y gestos que se le asocian, le apodaron *Doctor*. A menudo la jactancia, que "nos causa risa por su aspecto cómico-heroico" (Bergson, 1986, p. 105) entra en estos terrenos, el *Payñamá* y el *Henequén* son su prototipo.

[12] Traducción: y, cuando me esté rogando le tiraré un pedo.

El sujeto y su puesta en escena

El sujeto chistoso, que también se distingue por su alta productividad apodadora, según Freud, tiene "especiales disposiciones o condiciones psíquicas que permiten o favorecen la elaboración del chiste" (Freud, 1936, p. 134). Habría que matizar esta afirmación distinguiendo al productor del comunicador. A veces son la misma persona, en otras no. Sin embargo, en ambos casos se necesita del sujeto chistoso una capacidad escénica, puesto que la contingencia de la comunicación es necesaria, a veces imprescindible, para crear una situación receptiva y productiva, cómica o humorística. "En este punto (dice Georges Bataille) vemos el sentido segundo de la palabra dramatizar: es la voluntad, agregándose al discurso, de no atenerse al enunciado, de obligarse a sentir lo glacial del viento, a estar desnudo." (Barthes, 1978a, p. 49.)

Bergson afirma: "Llamaremos ahora *ingenio* a cierta disposición para esbozar al paso escenas cómicas, pero para esbozarlas de un modo tan discreto, tan sutil y tan rápido, que todo haya terminado ya cuando comenzamos a percibirlo." (Bergson, 1986, p. 92.) Esta *discreción*, sin embargo, es relativa. En gran parte de la producción chistosa, cómica o humorística popular, al parecer la explicitación, inclusive exagerada, es característica. Los personajes exitosos como *Camotulio*, *Papá Chuiman*, en Perú, o la *India María*, *Resortes*, en México, así como la carcajada colectiva en cines con películas como "La risa en vacaciones", desmienten aquella afirmación que parece destinada a reflejar *gustos* de clase (Bourdieu, 1988, y Martín Barbero, 1987).

Sin embargo, al margen de las diferencias étnicas y de clase, y más bien interpretando las formas de dramatización del grupo de pertenencia, el sujeto chistoso "en lugar de manejar sus propias ideas como símbolos indiferentes, el hombre de ingenio las ve, las oye, y sobre todo las hace dialogar entre ellas como personas. Las pone en escena, y él mismo se pone también un poco en escena" (Bergson, 1986, p. 90).

El que cuenta chistes de curas, zorros y coyotes, por ejemplo, de alguna forma "es" cura, coyote o zorro, pero también es el campesino burlado por el cura, es el sapo que derrota con astucia al zorro, es el niño y también la maestra; debe asumir "roles" para "inculcar solazando o solazar inculcando" (Morote, 1991, p. 187). La puesta en escena logra crear un ambiente de fantasía, de complicidad con el "público" que oye; debe, por tanto, "convencer" de la existencia de estos mundos, gratuitos pero reales, gratificantes productores de placer, espacios robados al poder y,

de alguna manera, constructores de otros poderes, de comunión simbólica, de reafirmación étnica, de astucia crítica. La representación del humorista, del chistoso, del que cuenta los cuentos, va en doble sentido: escenificando sus significantes, entrega significados reordenados, nuevos, pero tambien conocidos, comunes, compartidos. Sin embargo, no lo podría lograr sin la complicidad mencionada. Su singularidad se halla en que es un actor, un personaje mutante, y todos de alguna manera, en determinado(s) momento(s) tienen la posibilidad de actuar, en sus interacciones cotidianas, a veces "sin querer queriendo".

En Tepoztlán y en Huanta, pueblos grandes antes que ciudades, es frecuente observar "reuniones focalizadas" cuyo propósito es crear ambientes propicios para la búsqueda del placer vía las situaciones cómicas y chistosas. Se las busca con insistencia. Los amigos no se encuentran sólo para platicar cosas serias. En los parques de ambos pueblos, durante las noches y otros momentos, se observan grupos de jóvenes, adultos y viejos, de manera general separados generacionalmente, y entre los mayores también por sexos (hay casi siempre sólo varones, mientras que en los jóvenes puede haber mujeres), en grupos de cuatro, cinco, seis o más personas, para alternar pláticas y carcajadas sonoras, festejando chistes, "tomaduras de pelo", cochineos y cotorreos.

Erving Goffman llamó "una reunión focalizada a un conjunto de personas entregadas a un flujo común de actividad y relacionadas entre sí en virtud de ese flujo. Estas reuniones se forman y se dispersan; sus participantes fluctúan; la actividad que los concentra es un proceso singular, particular, que se repite de cuando en cuando en lugar de ser un proceso continuo" (Geertz, 1989, p. 348). Son las reuniones y el tiempo que se ubica en los "recreos" en las escuelas, en los descansos del trabajo, en la periferia de la fiesta, en la sobremesa; a veces, muchas veces, robándole un tiempo al "horario de trabajo"; en fin, en ocasiones introduciéndose en lo serio, en lo formal. El sujeto chistoso está alerta, busca los resquicios, no descansa, el grupo tampoco.

En el caso de los imitadores, las exigencias escénicas son aún mayores, pues deben incorporar en su dramatización los movimientos, los gestos, tonos y alturas de voz, etc., del que es imitado. Como el grupo conoce a quien se imita, pues de lo contrario no hay efecto cómico, deben aproximarse lo más posible a la persona-objeto; además, deben cargar hacia la "tendencia" o la inercia del imitado; su singularidad debe ser repetida, la originalidad puesta a prueba en una versión cómica, y, quizá por ello,

cautiva y libre, al mismo tiempo. Esta contradictoria situación está condicionada porque el imitador está sujeto por su persona-objeto, pero también su éxito depende de sus habilidades escénicas, como del "material" que trabaje, pues no es lo mismo imitar a un gangoso, a uno que repite siempre determinada palabra, o a quien camina diferente.

"Contextos"

Los análisis de Freud, Bergson, Portilla y Jankelevitch, sin embargo, adolecen de ciertas limitaciones al abordar lo cómico. El contexto a veces es incorporado en el análisis, pero es tratado como "contexto" y no como medio productor y receptor.[13] Se reivindica al sujeto como productor; sin embargo, como en los análisis goffmanianos, se lo aisla de sus condiciones de vida cotidiana y de la macroestructura que condiciona su biografía. La dimensión dialógica planteada por Mijaíl Bajtin es fundamental para entender la producción humorística, pues ésta nunca se da de manera unipersonal, y aunque lo cómico puede surgir en situaciones de soledad, el sujeto *es* producto de la situación y de su biografía.

Para nosotros, la referencia al contexto debe incorporar dos dimensiones: la circunstancia social inmediata (Voloshinov) y las condiciones estructurales, tanto cotidianas como las de nivel macro que las generan; además las propias disposiciones o capacidad del sujeto para crear la situación cómica, como vimos antes, es decir, su gestualidad, su capacidad para la escenificación, la contingencia. A la circunstacia social inmediata le adicionamos el saber cultural, como un saber específico, singular, que define

[13] Díaz Herrera, al estudiar la faceta humorística de la producción del poeta peruano César Vallejo, señala: "En otra oportunidad, nos encontramos con un cojo que avanzaba excesivamente apresurado en sentido contrario al nuestro; iba con el ceño fruncido y con todo el rostro como reventando de ira. Nos tuvimos que hacer a un lado para que pasara sin atropellarnos. Llevaba la pierna derecha tiesa y recta como un palo. Tan pronto pasó, mi amigo lo señaló con el pulgar diciendo: 'Ahí va un verso de Vallejo'. Al preguntarle de qué verso se trataba, él me lo dijo: 'con franca rectitud de cojo amargo', verso perteneciente a la siguiente estrofa del poema "Hasta el día en que vuelva de esta piedra / ...Hasta el día en que vuelva, prosiguiendo, con franca rectitud de cojo amargo, de pozo en pozo, mi periplo, entiendo que el hombre ha de ser bueno, sin embargo." (1991, p. 91)

la intraductibilidad del humor y, por ende, su carácter no intercambiable.

Bajtin define las posibilidades renovadoras de la risa grotesca al ubicar su distancia de lo oficial, del poder: "La riquísima cultura popular de la risa en la Edad Media, vivió y evolucionó fuera de la esfera oficial de la ideología y la literatura serias. Fue gracias a esta existencia no oficial que la cultura de la risa s distinguió por su radicalismo y su libertad excepcionales, por su despiadada lucidez." (Bajtin, 1990, p. 69.) Willis, quien estudia la "contracultura" de los hijos de obreros en Inglaterra, ubica esta misma direccionalidad: "En la cultura de la clase obrera, la oposición queda marcada frecuentemente por una retirada hacia lo informal, expresada de manera característica, más allá del alcance de las normas."(Willis, 1988, p. 36.) En ambos casos la oposición y distancia frente al poder constituyen el ejercicio de otro poder, que se distingue por esa búsqueda de autonomía.

La ubicación social de la producción cómica es fundamental, en cuanto permite entender su sigularidad simbólica. Culturas diferentes ríen de "cosas" diferentes y al interior de ellas, en sociedades complejas y, más aún, en aquellas cuya configuración producto de conquistas, como Perú y México, que expusieron a intercambios y conflictos interculturales los sectores sociales qu las conforman, también ríen de diferentes cosas y de diferent manera. Bergson entendió este problema, aunque no lo aplicó a su análisis: "¿Cuántas veces se ha hecho observar que muchos efectos cómicos son intraductibles de un idioma a otro, porque son relativos a las costumbres y a las ideas de una sociedad particular? (por no haberlo comprendido) la risa misma se ha considerado como un fenómeno extraño, aislado, sin relación con el resto de la actividad humana." (Bergson, 1986, p. 17.)

La carcajada popular es, relativamente, distinta de la risa "moderada" de los sectores altos (y cultos). Y es que la risa tien que ver con las diferencias de gustos que la vida, la socialización construye. Bourdieu define al gusto, vinculándolo con el *hábitus* que las condiciones económicas definen:

> El gusto es casi siempre producto de condiciones económicas idénticas a aquellas en las que funciona, de suerte que es posible imputar a los ingresos una eficacia causal que no ejerce más que en asociación con el hábitus que han producido. En realidad, la eficacia propia del hábitus se ve bien cuando ingresos iguales se encuentran asociados con consumos muy diferentes, que sólo pueden entenderse si se supone la intervención de principios de selección diferentes (Bourdieu, 1988, p. 383).

El análisis de Bourdieu de las clases sociales incorpora los diferentes estilos de vida y el consumo, que es una de sus expresiones y condicionantes. Abarca las diferencias económicas y lo trasciende para incluir los criterios de clasificación que suponen los gustos: "Los sujetos sociales se diferencian por las distinciones que realizan —entre lo sabroso y lo insípido, lo bello y lo feo, lo distinguido y lo vulgar— en los que se expresa o se revela su posición. El análisis de las relaciones entre los sistemas de encasillamiento (el gusto) y las condiciones de existencia (la clase social) conduce a un análisis social del criterio selectivo que es, inseparablemente, una descripción de las clases sociales y de los estilos de vida." (Bourdieu, 1988, p. 259.) Estos criterios de encasillamiento operan como distintores de clase y, por ende, delimitan, simbólica y realmente, los consumos y las prácticas individuales, que se expresan, por ejemplo, en la intolerancia hacia los consumos diferentes y también a las combinaciones interclasistas e interétnicas. La burla de que son objeto los *nacos* y *pakinas*, como vimos, es un ejemplo de esta intolerancia y de la intensa actividad distintiva de los diferentes sectores sociales que, por ejemplo, repudian la "mezcla".

Sin embargo, las condiciones objetivas y subjetivas que permitían ubicar en "lugares naturales" las diferencias y sus agentes sociales se ha debilitado y en otros ha cesado de operar, por la acción de las industrias culturales y la masificación del consumo. García Canclini trabaja este asunto, en varios niveles (por ejemplo descoleccionar), en *Culturas híbridas*:

> El humor se construye y renueva en esta serie de desplazamientos. En todas las historietas de Fontanarrosa, la hilaridad nace de que las fronteras son móviles, y de que los personajes y los temas se confunden. En ésta la indeterminación de los límites, además de ser la técnica humorística, se convierte en núcleo significante. El humorista, profesional de la resemantización, especialista en desplazamientos de sentidos, señala aquí que la incertidumbre o la continuidad imprevista entre territorios no es un invento de los autores de comics; ellos no hacen más que poner en evidencia una sociedad en la que las fronteras pueden estar en cualquier parte. Si la historieta mezcla géneros artísticos previos, si logra que interactúen personajes representativos de la parte más estable del mundo —el folclor— con figuras literarias y de los medios masivos, si los introduce en épocas diversas, no hace sino reproducir lo real, o mejor dicho no hace sino reproducir las teatralizaciones de la publicidad que nos convencen de comprar lo que no necesitamos, las "manifestaciones" de la religión y las "procesiones" de la política (García Canclini, 1990, p. 322).

Este tipo de enfoque, que articula las condiciones de vida y la producción humorística, permite interrelacionar la macroestructura con la singularidad productiva del humorista, así como con las vivencias de los individuos ubicados en esas condiciones ("atrapados en las redes de la vigilancia"; De Certeau, 1986, p. 724) e insertos, ahora, en condiciones de personajes graciosos, en las historietas, en los chistes, en las bromas, inclusive las de "mal gusto", etc. Esta producción es, por otro lado, creación (no algo muerto como diría Saussure), es decir, construcción de signos nuevos, que reflejan también realidades nuevas, móviles, inasibles. Pero son reflejo no en el sentido especular, sino de recreación simbólica, resemantización, caracterizada por una metaforización dinámica, que no impone una sola lectura ni se remite exclusivamente a lo real. Es importante señalar que es en la confrontación del sujeto chistoso con la realidad donde se da esta producción graciosa, y lo cotidiano es cuestionado, gracias a que "hay quienes se inconforman con lo sabido y lo existente mediante las astucias de la burla" (García Canclini, 1990, p. 107), construyendo una "crítica de la vida cotidiana" (Duvignaud, 1981, p. 131).

Ejemplificando la interrelación mencionada, García Canclini plantea las modificaciones ocurridas en los grafitis:

> En América Latina existieron ambas modalidades (antiautoritarias o macropolíticas y de posesión territorial o de ghetto), pero en los últimos años, como manifestación simultánea del desorden urbano, la pérdida de credibilidad de las instituciones políticas y el desencanto utópico, se desarrolla un grafiti burlón y cínico (en Colombia Armando Silva registra: "Dios no cumple. Ni años", y en Buenos Aires, García Canclini: "Haga trabajar a su diputado; no lo reelija" y "Yankis go home, y llévennos con ustedes") (García Canclini, 1990, pp. 315-316).

El Perú pasa por una de las mayores crisis de su historia, en la década de los ochenta y en lo que va de los noventa, y la pendiente parece continuar. Jan Szemiński, en el prólogo del libro *El mundo del Ande* observa alguna lectura humorística popular acerca de la crisis mencionada: "Los peruanos tratan la situación con humor, aunque ésta parece muy difícil. El aeropuerto principal de Lima y de Perú se llama Jorge Chávez. ¿Cuál es la mejor salida para el Perú?, preguntan: Jorge Chávez es la respuesta. Jorge Chávez es a la vez la entrada para el turista europeo o norteamericano." (Vergara Collazos, 1988, p. 17.)

En el camión que nos llevaba a Tepoztlán, una señora nos contaba un chiste:

"Dice, pues, un señor, decía:
—Mi casa es como México: mi suegra es la Secretaría de Gobernación,[14] y mi hija la Secretaría de Turismo.
—¿Y tú, serás el presidente de la República?, le pregunta el amigo.
—No, yo soy el pueblo, a quien le dan en la torre."[15]

Estos ejemplos ilustran una creación humorística que articula problemas nacionales y cotidianos, colectivos, macroestructurales, con problemas individuales, familiares, registrando una cada vez mayor interrelación simbólica de estos ámbitos; y de alguna manera privilegian el enfoque macro-estructural de la humorística popular.

Sin embargo, la construcción de la situación cómica no se explica solamente por condicionamientos de ese orden. Muchos chistes, tomaduras de pelo, asocian dialécticamente lo individual con lo colectivo, y también relaciones permanentes interindividuales.

El Perú, entre 1991 y 1992, venía siendo afectado por la epidemia del cólera y se adjudicaba al pescado la trasmisión del mal:
—¿Es cierto que te dicen ceviche?[16]
—¿Por qué?
—Porque tu cara da cólera.

La "materia prima" utilizada integra un defecto físico (fealdad) con un problema colectivo nacional: el cólera. Muchos apodos se argumentan en situaciones semejantes y el "ceviche" que sirvió de eje al chiste anterior, ahora es un apodo. La circunstancia inmediata de la producción utiliza la fealdad, cuya constatación se establece en la interrelación directa, cotidiana, interindividual. *Feola*, *Federico*, *Güenchi*, son otros ejemplos de este tipo de apodamientos de carga negativa, en cuya construcción asoma una "hostilidad previa", también construida en la biografía de esas interacciones.

Por otro lado, la contextuación también supone una ubicación de las matrices históricas de la formación cultural. Los

[14] Las secretarías en México corresponden a los ministerios en Perú. En el caso de la Secretaría de Gobernación, equivale al Ministerio del Interior.

[15] Peirano y Sánchez (1984) registran una versión parecida en Perú. En México, "dar en la torre" equivale a "fregar", "joder".

[16] Ceviche es un plato típico de la costa peruana, elaborado con pescado, cocido con jugo de limón.

productores y comunicadores de los chistes, por ejemplo, interpretan una "red de significaciones" que se condensan en el ambiente y actúa conduciendo sus prácticas como las del grupo social en el que viven. En Perú y en México, a las diferencias y contradicciones de clase se "suman" las diferencias y contradicciones étnicas. No es el caso, aquí, explorar sus procesos, características y dramas. Baste con decir que esta hibridación, inicialmente violenta, ahora más bien caracterizada predominantemente por una violencia simbólica, estructura un complicado sistema de mecanismos, sujetos y situaciones que establecen una gradación interminable de desprecios étnicos y de dominación. El "trato" que se da a quienes se considera inferiores, quizá más en Perú que en México, es de permanente hostilidad (muchas veces física: gritos, silencios, postergaciones, privilegios, etc.). El chiste y la ironía así como el sarcasmo, aquí no aparecen lubricando estas tensas relaciones. Muchas veces, las más, sirven para marcar esas diferencias o, mejor, para remarcarlas.

Existe un componente psicosociológico que caracteriza y ordena estas relaciones en el marco de situaciones humorísticas, las que vendrían a ser solamente la continuación de lo cotidiano. El chiste o el humor no son una isla en dichas relaciones, no son el espacio menor ni excepcional. En México, por ejemplo, marcan lo cotidiano; existe una intensa capacidad para resemantizar frecuentemente y los límites con lo serio son difíciles de ubicar. Son significantes que transitan y actúan cotidianamente; significados distintivos, contradictorios, que operan, que tienen poder.

Carlos Monsiváis refiere hacia estos elementos cuando dice:

> Al "humor público" lo han guiado por lo común sensaciones de prepotencia, que depositan el hallazgo cómico en la superioridad manifiesta de quien celebra el chiste. Es el humor del precoz descubrimiento masculino de los "misterios del sexo" (los chistes de pepito), de la "inferioridad" natural de la mujer (situación bufa por excelencia), de la semihumanidad de los indígenas (que hablan mal el español porque viven debajo de la realidad), de la chacota a costa de los homosexuales... del desprecio a los pobres, a los viejos, a los inválidos, a los que soportan algún defecto físico. Muchos de estos chistes ni siquiera necesitan serlo, basta remedar la "media lengua" del indígena, las dificultades de comprensión de "normales" y gangosos, la voz quebradiza y sensualona de los homosexuales... y la risa asalta la conciencia de la salud, el ánimo civilizado, la normalidad sexual y psíquica de quien lo emite (Monsiváis, 1988, p. 145).

Estas propuestas de análisis constituyen la articulación macro-micro, colectivo-individual, estructural-particular. Se propone una articulación activa, no existe una sobredeterminación fatal, sino una respuesta creativa, situaciones cambiantes, idas y vueltas, "oblicuidad" como diría García Canclini. La concreción de ambas dimensiones se "expresa" en la circunstancia inmediata de la producción humorística viva. Esto último lo afirmamos en cuanto existe una cierta diferencia en la circulación y consumo de lo cómico o lo chístoso impreso o filmado. No discutimos aquí una diferencia productiva, que sí puede ser semejante, sino la asumimos desde el punto de vista del lector o el televidente, en una diferencia que llamaríamos "temporal", en cuanto distancia entre consumo y producción.

Los signos, como dijimos antes, no tienen una vida independiente de la práctica social humana. Más aún, "soportan" el actuar del sujeto, del sujeto-objeto (en el apodo y en el chiste, por ejemplo) y del "público", en cuya interacción total, es decir, que integra a los tres participantes, presentes o ausentes, no importa, asumen, los signos, *determinada* significación, la misma que puede cambiar con otros participantes y en otras circunstancias. Las dificultades para traducir los chistes sería sólo una constatación de lo aquí dicho. Aquí intervienen muchos factores, uno de los más importantes, además de la polisemia, del mismo signo verbal, ya indicada, es la puesta en escena de toda comunicación. Estudiando el caso del chiste, Violete Morín indica: "...la mayoría de las veces, los signos se desdibujan ante los elementos referenciales del relato: gesto, acción, sentimiento, cuyas diversas significaciones o polisemia, alimenta la disyunción" (Morín, 1990, p. 132).

Esta puesta en escena configura una situación interactiva, puesto que emisores y receptores se interinfluyen, el emisor es "intervenido" por las reacciones del receptor, haciendo que, por ejemplo, cambie de tono, de altura de voz, modere sus gestos, a partir de miradas mutuas que leen lo leído y actúan.

Roland Barthes, estableciendo las diferencias entre la producción literaria y el lenguaje práctico, señala la actuación de la contingencia en la lectura del discurso práctico. "Los lenguajes prácticos pueden reducirse por la *situación* en que aparecen: algo fuera de la frase más ambigua, un contexto, un gesto, un recuerdo, nos dicen cómo hay que comprenderla, si queremos utilizar *prácticamente* la información que está encargada de transmitirnos: la contingencia es lo que da claridad al sentido." (Barthes, 1978a, p. 56.) Al no existir en la producción literaria esta proximidad del lector a su contexto, la ambigüedad la caracteriza

tipificando su lectura como un hecho de mayor construcción de parte de éste, pues "sin duda agregando *mi* situación a la lectura que hago de una obra, puedo reducir su ambigüedad (lo que sucede por lo común), pero esta situación, cambiante, *compone* la obra, y no da con ella: la obra no puede protestar contra el sentido que l presto" (*idem*, p. 56). No es que en las interacciones directas l receptor asuma un papel activo, no; sin embargo, el trabajo onstructivo tiene una actividad diferente y abarca a la producción, a través del guiño, por ejemplo.

El poder del humor

Diversas son las propuestas interpretativas sobre la función de lo cómico, lo humorístico, lo irónico. ¿Qué busca la burla y qué consigue? No pretendemos abordar la respuesta a estas preguntas mediante un enfoque funcionalista ni pragmático o utilitarista. Como habrá podido observarse a lo largo de este capítulo, lo conceptuamos como un complejo fenómeno que "expresa" contradicciones diversas, pero también ahí, o más allá o más acá, busca la constitución del placer. Ambas búsquedas quedan, frecuentemente, imbricadas y sus límites son difíciles de distinguir, como que tampoco se asoman a la conciencia. Por otro lado, estas funciones y finalidades de lo cómico están articuladas a las formas que adquiere, por lo que no nos explayaremos en ello, pues de alguna manera lo tratamos cuando diferenciamos lo humorístico de lo irónico, de lo chistoso, etcétera.

Dos son las tendencias fundamentales a este nivel: primera, la que centra la actividad social-colectiva hacia la corrección del individuo, y segunda, la que privilegia el trabajo crítico de sectores sociales hacia la macroestructura, intentando cuestionar un ordenamiento social y proponer modificaciones de diverso nivel. La primera parte de una concepción moralista-individualista de la risa, y la otra apunta hacia una crítica clasista. Las miradas aquí divergen, aunque es posible encontrar, en el fenómeno y en el metalenguaje que lo designa (o construye), aproximaciones inesperadas: "inculcan solazando, solazan inculcando" (Morote), y "el desprecio que se divierte" (Monsiváis).

A la primera tendencia pertenecen Jankelevitch y Bergson, entre otros, quienes subrayan finalidades éticas como componentes sustanciales de su constitución: "la risa es ante todo corrección. Hecha para humillar, debe comunicar una impresión penosa a la persona que es objeto de ella. La sociedad se venga así de las libertades que uno se ha tomado con ella. No alcanzaría su fin,

si llevara el sello de la simpatía y de la bondad." (Bergson, 1986, p. 158.) Radicalizando este análisis individualista moralista, adjudica a cierta naturaleza humana, que opera desde la antípoda de la bondad, que la función de la risa es "intimidar, humillando: no lo conseguiría si la naturaleza, con ese fin, no hubiera dejado en los mejores hombres un pequeño fondo de maldad o al menos de malicia" (*idem*, p. 159). La propuesta integra una constitución del placer vía la autoadjudicación de una situación de superioridad, pues quien emprende la tarea correctiva sólo puede hacerlo desde una supuesta personificación del valor convocado, que le adjudicaría superioridad frente al corregido. No habría una finalidad correctiva exclusiva, sin la actuación de la vanidad sumada, o quizá, al revés, causal.

Siguiendo la misma línea, Bergson indica que el placer de la risa no es un placer exclusivamente estético, absolutamente desinteresado: "lleva consigo una segunda intención que la sociedad tiene para con nosotros mismos. En ese placer entra la intención no confesada de humillar y, con ello, de corregir, al menos de un modo exterior" (Bergson, 1986, pp. 113-114).

Esta búsqueda, correctivo-placentera, o al revés, según sea el caso, no tiene exclusivas finalidades "microcorrectivas" o de moralismo interindividual; no, muchas veces, por el predominante manejo popular de lo político como una dimensión de la ética, se extiende hacia la macropolítica, siempre utilizando la ética.[17] Alan García, presidente peruano, construyó una imagen narcisista de ególatra. Uno de los chistes que circulaba en Lima en los ochenta, recopilado por Carlos Tovar, da cuenta de esta articulación:

"Luis Alberto Sánchez aconseja al presidente:
—Sólo Dios es infalible, Alan. Revisa tu vida, reflexiona sobre tu gestión de mandatario y seguro encontrarás que alguna vez cometiste un error.

Luego de meditar un buen rato, el divino responde:
—Es verdad, Luis Alberto, hubo una ocasión en que erré.
—¡Cuándo!, exclama Sánchez, asombrado.
—Una vez que pensé que estaba equivocado y no lo estaba." (Tovar, 1990, p. 35.)

Muchos *Payñamás* y *Henequéns* se representan en esta direccionalidad chistosa. Por otro lado, los sujetos-objeto del

[17] Como veremos en el capítulo IV, esta característica es común en los apodos de carácter político, pues utilizan la ética para evaluar este campo.

humor no son puramente construcción externa, no. No es la oposición risueña, por ejemplo en el caso de Alan García la que se burla del presidente; él hace su parte, dotando el material que lo caracteriza (un *tipo* bergsoniano): su quinto hijo fue varón, después de cuatro mujeres. Contento García le puso por nombre Alan Simón: el gran libertador significante de sus aspiraciones proyectivas de liderazgo continental.

Sabemos que el humor dispara sus dardos hacia "arriba", "abajo" y a los "lados", con finalidades diversas. Dentro del segundo planteamiento, dos serían las posturas más significativas acerca del poder del humor, poder que estaría indisolublemente ligado a la caracterización de sus objetivos. Por un lado, la primera adjudica a lo cómico en general unas finalidades (encubiertas) de reflejar contradicciones sociales y "proponer" o intuir modelos distintos, mejores que los que el pueblo, que ironiza, soporta; y, por otra, una segunda posición, más matizada, constituiría la que privilegiando la recreación de las relaciones interindividuales y la constitución del placer, integra finalidades de crítica al poder.

Para presentar la primera posición, utilizaremos a Efraín Morote Best y a Mijaíl Bajtin, aunque este último con especificaciones diferenciales a nivel de ciertos periodos históricos, como lo vimos antes. Morote ubica a las tradiciones populares, entre ellas la metaforización humorística, como "expresiones tradicionales encubiertas de la lucha de clases progresiva" (Morote, 1991). Encuentra en todas ellas la bipolaridad contradictoria actuando sea para contribuir al cambio o para permitir la conservación de un sistema económico social:

> La danza folklórica de los "Sijlla" o de los "doctores" divierte a todos, hasta a sus propias víctimas. Personajes con máscaras grotescas, grandes narices verrugosas, cachetes sanguinolentos de dipsómano, desplazan sus vampirescas figuras, al son de una musiquilla especial y un cantar alusivo, por calles y plazas. Van vestidos de modo antiguo, con capa verdinegra, chistera untuosa, levita fósil, llevando en una mano el "código", libraco apergaminado, mugriento, y un látigo en la otra, para "leerles" la "ley" en las espaldas de los indios que capturan, y, claro está, pronunciar "sentencia" copiosa de azotes (Morote, 1991, pp. 185-186).

La propia construcción del texto, el estilo y la consciente carga satírica desplegada, expresan el "humor" (en el sentido que le da Unamuno) con que se redactó. Morote metaforiza lo metaforizado, establece un metalenguaje que no se aparta de su objeto de estudio sino participa de él, quiere ser un activo constructor.

Sin embargo, no plantea la ausencia del placer, pero sí la supedita a finalidades políticas, conduciéndolo hasta una marginalidad desde donde no puede, nos parece, emerger protagónico, en ciertas circunstancias, como ocurre, hoy, con las propias escenificaciones de la misma danza descrita, o, en todo caso, obedeciendo a nuevas condiciones sociales, por ejemplo impuestas o modeladas por el turismo, y aun en las condiciones tradicionales de ejecución, cuando oscilaba entre el placer y el poder, como un significante movil, dialéctico. Las diferencias generacionales de actitud frente a ella son una muestra de muchas otras diferentes condiciones de lectura.

Ubicado en lo que define el carácter del folclor como histórico-proyectivo, encuentra que las tradiciones populares no sólo diagnostican sus condiciones de existencia, sino que estructuran un proyecto alternativo, aun cuando quede, generalmente, a nivel intuitivo: En el trasfondo del bufonesco desfile coreográfico, que regocija hasta a los guardias, al juez, al subprefecto y a otros "decentes" como ellos, se perfila no sólo la sátira despercudida, ni sólo la reprobación del "orden" que éstos defienden, representan y a cuya sombra medran, sino el designio de un nuevo orden al que la intuición de los metaforistas aspiran. No se necesita realizar un especial esfuerzo para darse cuenta de que quien satiriza y reprueba, proclama, implícitamente, como correcto, justo, sano y útil, lo contrario de aquello que le merece sea satirizado y reprobado (Morote, 1991, p. 186). Nosotros, también, encontramos, en las canciones ayacuchanas, una consciente ubicación de las causas de la marginación de la región en el contexto del país, así como el diagnóstico de las condiciones de vida y un intuitivo proyecto de cambio social (Vergara, 1983 y 1986; Vázquez y Vergara, 1988 y 1990).

Bajtin ubica en periodos históricos concretos la concepción de la risa, la variación de su función y poder. La capacidad "holística" de la risa la encuentra en el Renacimiento, donde, según él, "posee un profundo valor de concepción del mundo; es una de las formas fundamentales a través de las cuales se expresa el mundo, la historia y el hombre; es un punto de vista particular y universal sobre el mundo, que percibe a éste en forma diferente, pero no menos importante (tal vez más) que el punto de vista *serio*: sólo la risa, en efecto puede captar ciertos aspectos excepcionales del mundo" (Bajtin, 1990, p. 65).

La oposición entre lo serio y lo cómico aparece remarcada en beneficio de éste al que se le adjudica poderes transformadores cuando se sustenta en la "cosmivisión carnavalesca", soporte del grotesco renovador: "La necesidad se presenta históricamente

como algo serio, incondicional y perentorio. En realidad la idea de necesidad es algo relativo y versátil. La risa y la cosmovisión carnavalesca, que está en la base del grotesco, destruyen la seriedad unilateral y las pretensiones de significación incondicional e intemporal y liberan a la vez a la conciencia, el pensamiento y la imaginación humanas, que quedan así disponibles para el desarrollo de nuevas posibilidades. De ahí que un cierto estado carnavalesco de la conciencia precede y prepara los grandes cambios, incluso en el campo de la ciencia." (Bajtin, 1990, p. 50.)

Sin embargo, esta cualidad positiva y creativa de la risa no permanece inalterable en los distintos periodos históricos. Para los siglos XVII y XVIII, Bajtin diagnostica una concepción que "devalúa" su poder, pues "la risa no puede expresar una concepción universal del mundo, sólo puede abarcar ciertos aspectos *parciales y parcialmente típicos* de la vida social, aspectos negativos; lo que es esencial e importante no puede ser cómico; la historia y los hombres que representan lo esencial e importante (reyes, jefes militares, héroes) no pueden ser cómicos; el dominio de lo cómico es restringido y específico (vicios de individuos y de la sociedad), no es posible expresar en el lenguaje de la risa la verdad primordial sobre el mundo y el hombre, sólo el tono serio es de rigor; de ahí que la risa ocupe en la literatura un rango inferior, como un género menor, que describe la vida de individuos aislados y de los bajos fondos de la sociedad; la risa o es una diversión ligera o una especie de castigo útil que la sociedad aplica a ciertos seres inferiores y corrompidos" (*idem*, p. 65), aproximándose a lo planteado por Bergson sobre esta finalidad correctiva.

La cultura popular, en todo caso, para Bajtin, aparece como opuesta a la cultura dominante, en cuyo proceso lo sacro y lo profano se enfrentan, al igual que el espíritu y el cuerpo, las partes superiores a las inferiores, la informalidad a la solemnidad, lo refinado a lo soez y lo obsceno, destacando su significación positiva, "regeneradora" y creadora, a diferencia de Bergson, por ejemplo, que acentúa "preferentemente sus funciones denigrantes", siendo, al contrario, integral con la totalidad de la vida.

Más matizado en su percepción, García Canclini plantea que las luchas sociales no se caracterizan por el permanente enfrentamiento, directo, sino más bien las identifica una cierta "oblicuidad", y que la negociación y la astucia son lo cotidiano:

> Hay aún otro modo en que la oblicuidad de los circuitos simbólicos permite repensar los vínculos entre cultura y poder. La búsqueda de mediaciones, de vías diagonales para gestionar los

> conflictos, da a las relaciones culturales un lugar prominente en el desenvolvimiento político. Cuando no logramos cambiar al gobernante, lo satirizamos en las danzas del carnaval, en el humor periodístico, en los grafitis. Ante la imposibilidad de construir un orden distinto, erigimos en los mitos, la literatura y las historietas desafíos enmascarados. La lucha entre clases y entre etnias es, la mayor parte de los días, una lucha metafórica. A veces, a partir de las metáforas, irrumpen lenta o inesperadamente prácticas transformadoras inéditas (García Canclini, 1990, p. 326).

Porras Barrenechea, también decía que la "temible y risueña oposición de la hoja de papel" (1981, p. 279) era el arma de quienes no se sentían con capacidad para establecer una oposición armada, o política militante, frente a "tiranuelos, falsas divinidades republicanas", y también frente a "la tediosidad de la vida". Torres (1984), siguiendo una crítica moralista hacia la sátira, indica su inefectividad al constatar que los males que combate están ahí, más fuertes aún. Quizá estas evaluaciones parten de hipótesis que exageran las expectativas frente a un fenómeno que podría ser ubicado más risueñamente: las oposiciones armadas o político-institucionales, a los "defectos" y "males" de la sociedad tampoco hicieron más, no acabaron con ellas, pero, aquí, seguimos en el círculo de las constataciones. Duvignaud, ya no desde el moralismo, plantea una propuesta semejante a la de Torres; sin embargo, no queda en los efectos que podría lograr la irrisión, sino dice que ella misma está, ya, despojada de una voluntad innovadora.

Que no cambie nada, es un decir, creo. El contacto irónico, por ejemplo, con un rol, con una institución, con su solemnidad, así sea, este contacto, intermediado por la producción irónica de otra persona, nos reacomoda frente a lo que estamos observando. No quedamos inafectos, sin variación. "Algo" dentro de nosotros, discute ya acerca del valor ("impregnado", por ejemplo, a la institución), y éste tampoco se mantiene o conserva como inicialmente fue, para nosotros, sino que es también tocado.

García Canclini indica este matiz cuando dice:

> El propio de Matta reconoce que en el carnaval se da un juego entre la reafirmación de las tradiciones hegemónicas y la parodia que los subvierte pues la explosión de lo ilícito está limitada a un periodo corto, definido, luego del cual se reingresa en la organización social establecida. La ruptura de la fiesta no liquida las jerarquías ni desigualdades, pero su irreverencia abre *una relación más libre*,[18] menos fatalista con las convenciones heredadas (García Canclini, 1990, p. 206).

Sin embargo, subraya la temporalidad de las transgresiones, adjudicando un rol definiente a los *hábitus* "con que reproducimos el orden sociocultural, fuera y dentro de nosotros" (*idem*, p. 325).

Umberto Eco también asume una posición semejante frente a la actual cultura carnavalesca a la que distingue del humor. Para él, el uso de espectáculos circenses fue funcional para el mantenimiento del orden y quizá más aún para las dictaduras:

> Si fuera cierta [la transgresión en lo cómico carnaval], sería imposible explicar por qué el poder (cualquier poder político y social a lo largo de siglos) ha utilizado a *circences* para calmar a las multitudes; por qué las dictaduras más represivas han censurado siempre las parodias y las sátiras, pero no las payasadas; por qué el humor es sospechoso pero el circo es inocente; por qué hoy en día los medios masivos de comunicación; que sin duda son instrumentos de control social (aun cuando no dependan de un argumento explícito) se basan principalmente en lo chistoso, en lo ridículo, o sea, en la carnavalización continua de la vida (Eco, 1990, p. 3).

Consideramos que el concepto de transgresión manejado por Eco pareciera esperar algo más de lo que esperaron los autores antes citados. La transgresión carnavalesca existe, y no como mera actuación escénica, pues se incorporan en los gestos, disfraces, canciones, gritos, etc., contradicciones sociales y étnicas reales y no como meros reflejos sino recreándolos para su utilización crítica. El soldado que propina una "paliza" a jóvenes campesinos en las comparsas huantinas, es real, y está ahora en la representación. Una crítica periodística frente al mismo problema, probablemente tenga consecuencias represivas y la otra no.[19] Asimismo, quienes están en aquel espectáculo, observando, se sienten representados, el argumento está en sus propias experiencias cotidianas, el guión y la actuación son completados con las risas, permitiendo una "relación más libre" con el drama, con el terror. Es posible argumentar, a favor de Eco, que en lo que estamos describiendo, en el carnaval huantino y ayacuchano, el humor, la sátira y la parodia, ingresan al carnaval (como

[18] El subrayado es nuestro.

[19] Aunque no siempre, pues han habido detenciones y represión frente a quienes realizaron estas escenificaciones.

en el Renacimiento de Bajtin) que, además, tiene una distancia tan grande, en relación al circo, más cosificado y desprovisto de la vitalidad de la cultura carnavalesca, aquella que no se resigna o contenta con ser espectáculo, sino integrante de la vida. Que la represión siga, a pesar de la crítica carnavalesca, no invalida su función pedagógica y la relativización del autoritarismo en la conciencia de quienes asisten al drama y a la comedia.

El humor y la sátira, por otro lado, se han enfrentado de manera consciente al poder. Han ejercido un poder para discutir y criticar, generalmente si es considerado autoritario. Su eficacia no se puede medir sólo por sus "resultados" racionalmente objetivados. La sátira mina "desde adentro", pero se ubica "al frente". El humor es menos "dramático", en tanto más juguetón; formalmente menos antagónico. La represión frente a sus esfuerzos, es también diferente.

Ricardo Palma, "el más exquisito cultivador de la ironía" (Unamuno, 1965, p. 93), desarrolla una ácida crítica hacia las instituciones coloniales. Mariátegui ubica su producción contextuándolo en la Lima de su tiempo, con sus posibilidades y limitaciones: "Las *Tradiciones* de Palma tienen, política y socialmente, una filiación democrática. Palma interpreta el medio pelo. Su burla roe risueñamente el prestigio del virreynato y el de la aristocracia. Traduce el malcontento zumbón del *demos* criollo. La sátira de las *Tradiciones* no cala muy hondo ni golpea muy fuerte; pero, precisamente por esto, se identifica con el humor de un *demos* blando, sensual y azucarado. Lima no podría producir otra literatura. Las *Tradiciones*, agotan sus posibilidades. A veces se exceden a sí mismas." (Mariátegui, 1973, p. 248.) La sátira remplaza por condiciones sociales e históricas a la rebeldía, o más bien ubica una forma de ser rebeldes, en esas condiciones históricas.

Michel de Certeau plantea que el ejercicio del humor es una suerte de "indisciplina". Sin embargo, esta transgresión se da en el espacio de un marco controlado, fatalmente delimitado: "exhumar las formas subrepticias que asume la producción dispersa, táctica y habilidosa de grupos o individuos ya atrapados de ahora en adelante en las redes de la vigilancia y sin poder salir de ellas. En el fondo, estos procedimientos componen la red de la antidisciplina e indican las posibilidades de juego, de resistencia y de deslizamiento en el seno de un espacio controlado" (De Certeau, 1986, p. 724).

Tanto en la producción chistosa, humorística, irónica y cómica en general, en los ambientes en donde se produce y circulan, al parecer no tienen siquiera la intención, consciente, de

subvertir algo. Al contrario, la mayoría pareciera empeñosamente dedicada a reafirmar diferencias, lugares, roles, con finalidades estigmatizantes, discriminantes, reproduciendo un orden con el que no están contentos; sin embargo, a cada rato explicitan ese descontento. Pero tampoco los que afirman una voluntad subversiva logran rupturas "epistemológicas" estructurales.

Quizá el terreno donde su eficacia simbólica es mayor sea en los espacios cotidianos, en cuyo escenario se puede "agredir" risueñamente, reforzar socializaciones y hasta determinar biografías negativas. Un apodo estigmatizante construye la conducta de quien por él es nombrado. Por otro lado, la ironía puede ser, en muchos casos, como diría Jankelevitch, la evasión de responsabilidades, precisamente frente a lo que se afirma o critica:

> La ironía desarrolla ante todos nosotros, una especie de prudencia egoísta que nos inmuniza contra la exaltación sentimental: gracias a ella ya no estaremos cruelmente divididos entre pasiones incompatibles de igual intensidad. Además la ironía nos permite evitar las desilusiones, por la sencilla razón de que se niega a ilusionarse. Los que escuchan sus consejos siempre tienen en su vida una línea de retirada hacia la que, llegado el caso, se replegarán para no ser sorprendidos por la desgracia. Nunca se dejan atrapar: nos gustaría sosprenderlos en flagrante delito de desesperación... pero, ¿cómo? ¡Su desconsuelo ya sabe consolarse! ¿Dónde está su verdadera persona? Su verdadera persona no está aquí, siempre está *en otra parte*, a menos que no esté en ninguna parte... Se parecen a los sofistas, esos tramposos que siempre tienen razón en los detalles, aunque nunca la tengan en el conjunto (Jankelevitch, 1986, p. 31).

El "oficio" del ironista pareciera destinado a mantener en suspenso toda normatividad. Lo permanente aparece cuestionado y hay quienes lo desarrollan "a tiempo completo". Sin embargo, su trabajo pareciera contentarse con "hacer ver" y con el placer de lograr la duda y motivar el placer de los otros. Los poderes que cuestiona parecieran operar en su destino: la seriedad negada vuelve gratuito su trabajo, aunque su docencia sea mayoritariamente democrática.

3. Apodos, la reconstrucción de identidades

El *Hermano* se la dice a una persona que vino de Guerrero y que tomaba mucho licor. Era desbalagado, iba a los burdeles, se descuidaba de su familia. Los "hermanos" (evangelistas) le orientaron y se regeneró, ya iba a la Biblia, a la lectura y se corrigió. Ahora él intenta orientar a otros y habla en voz alta a la gente, por eso le dicen *Hermano*. También le dicen *Juan del diablo*, pues es cargador y utiliza un instrumento muy pesado, dicen que el "diablo" (especie de carretilla[1]) pesa más que él. Es medio tonto. Tiene más o menos 38 años... es natural de Guerrero, cuando le grita le gente por su apodo se enoja y arma un desmadre, los chavitos son los que le siguen: *¡Juan del diablo!*, le gritan, creo que por eso es ya más tonto. (Tepoztlán.)

...yo también quisiera contar lo que pasa, hay veces nosotros sin darnos cuenta estamos dañando a las personas. Se trata de la señora Luisa N. que en este momento ya está finada. Ocurre que esa señora era muy conocida prestamista... (tenía su tiendecita)... las personas que pasaban pedían gaseosas (refrescos), habían gaseosas "Los Panchos", "Inka Kola", "Coca Cola"; pero, salió la modalidad *(sic)*, se comenzó a sacar "Yerna Luisa" (de té de limón), entonces para fastidiar iban a comprar gaseosas; entonces la señora salía toda desesperada, alocada... comenzó poco a poco a transformarse agresiva; y un buen día, a una profesora le dicen: "allá están vendiendo (alguien le bromeó) gaseosas "Yerba Luisa", riquísima"; pero esta señora, como iban los chicos a fastidiarla, le mortificaban, tenía pues preparado piedras, garrote, tenía preparado, sobre todo orín fermentado de seis días, de ocho días, de quince días, de un mes. Ese día, la profesora va y le toca "toc, toc, toc": "por favor me vende Yerba Luisa, le con-

[1] Las equivalencias de términos regionales entre México y Perú, que ponemos entre paréntesis, son nuestras.

testa: pase, ahorita le voy a traer, pues saca su bacín, un mes de fermentado, a la pobre profesora le echa pues la pestilencia... entonces esto para nosotros es una lección, que de repente sin querer llevamos a los extremos a las personas con este tipo de manifestaciones... derrepente la señora muere con un paro cardíaco, ya no aguantó. Todos los niños, sobre todo los lustrabotas (boleros)... le mortificaban con *Yerba Luisa*... una mujer tan conocida... (Huanta).

NI *JUAN DEL DIABLO* ni *Yerba Luisa* fueron bautizados así, ni buscaron conquistar una identidad con esos nombres, sus destinos fueron conducidos, con una diferencia: el primero perdió el apellido, su nombre, la segunda los conservó: *Juan del diablo* era un *guerrero*, un migrante pobre del estado de Guerrero, alcohólico y cargador de bultos en el mercado; era un marginal desde su llegada; *Yerba Luisa* pertenecía a una de esas familias "de apellido" de Huanta; sus hermanos, abogados, fueron terratenientes cuyas propiedades fueron expropiadas por la Reforma Agraria en los setenta. Apodos y destinos, diferenciados y, también, solidarios.

Ambos ejemplos muestran, probablemente, casos extremos de eficacia del apodamiento. La constitución buscada no tiene un referente significante y significativo que podría calificarse de estigmatizante, aunque quizá *Juan del diablo* sí lo tenga en mayor grado, pero no con la fuerza de otros apodos de mayor carga estigmática. ¿Dónde puede hallarse la causa más decisiva de su efectividad? Un factor deducible, sin mayor dificultad, parece estar en la insistencia del grupo, en su intensidad. Los niños, a diferencia de lo que ocurre en Minuit, descrita por Zonabend (1981), actúan con *identidad* para conducir el destino del apodo y del apodado hacia condiciones de marginalidad que significan desquiciamiento. Otro factor parece encontrarse en el carácter público, hasta publicitado de la construcción de la identificación de los apodados que nos sirven de ejemplo en este momento: es la exposición intensa del sobrenombre, su propalación en voz alta, más aún con un público adulto, *que ríe*, que conduce las reacciones. La palabra, si se quiere, *consagra*, publica, gestos y conductas que quizá si se mantuvieran innombradas no se desarrollarían en la dirección de esas biografías, negativas, marginales. No hay estigma que no se construya sin la mediación de la palabra (ahora reforzada por la imagen de la televisión); es más, no hay estigma sin nombramiento, así como no la habrá sin exposición social confrontativa. La tensión sin verbalizar no deviene en antagónica

El apodo y la caricatura se aproximan por la operación de hiperbolización metonímica (Senqa, "un cuerpo pegado a una nariz") que desarrollan, diferenciándose por la materialidad sígnica que trabajan, siendo la caricatura una especie de versión gráfica del apodo. El retablo ha sido elaborado, especialmente para este libro, tomando como base las caricaturas de Carlín (Carlos Tovar) y Heduardo (Eduardo Rodríguez) *Le Chuletl*, y de publicaciones como *Histerietas*, *El Chahuistle*, *Los Caricaturistas*, entre otros; así como las figuras que han inundado el mercado informal y las movilizaciones políticas y reivindicativas, bajo la forma de pequeños muñecos y/o máscaras, constituyendo algo que podríamos ya denominar de "dominio público", y dicen tanto como Fujichet, Chinito, Dientón, Chupacabras, Pelón, Cantinflas, etcétera, pues, además de nominar, significan, y pertencen ya a la cultura popular. Retablo de Ma. Dolores Romaní Ochoa. Fotografía de Abilio Vergara Figueroa.

y la lucha por la expresión legítima (Bourdieu, 1986) es también la lucha por la constitución o liquidación de identificaciones estigmatizantes.

Una posición durkheniana de la identidad avalaría la actividad exclusiva, constitutiva del grupo; sin embargo, nosotros consideramos necesario integrar, a esta percepción que privilegia la acción colectiva, el papel que cumplen los sujetos que están siendo "constituidos" en la mencionada relación. En los dos ejemplos el "aporte" de *Juan del diablo* y de *Yerba Luisa* es decisivo para la dirección que han tomado sus biografías:

ambos exponen expresiones de una personalidad "no normal", singular o, por lo menos, no integradas en términos de quienes privilegian la constitución de identidades basadas en la tradición y la interiorización de normas y reglas. Volvemos a Durkheim y al peso de lo social, pero aquí subrayamos la capacidad de la actuación del apodado que "produce" una suerte de materia prima que el grupo trabaja para conducirlo a su aislamiento. Es quizá el tránsito de una condición de *desacreditable* al de *desacreditado* del que hablaba Goffman (1986) el que nos permita apreciar mejor tanto el proceso de construcción de la identidad subjetiva del apodado, como la eficacia de la nominación y de la "actuación"[2] en dicho proceso. Esta breve introducción nos induce a observar la necesidad de discutir, también brevemente, nuestra conceptuación de *identidad,* término hoy tan caro a la antropología, la sociología y la psicología, cuyo amplísimo uso pareciera ser signo de tiempos de crisis, no privativos de nuestro "objeto" de estudio, sino de nosotros mismos.[3]

Las líneas que siguen pretenden ubicar cómo concebimos el concepto de identidad y, a partir de allí, establecer el corte de nuestro objeto de estudio. Esto implica, en cierta medida, una revisión del propio título de este trabajo: ¿el apodo reconstruye la identidad del sujeto? No es posible responder con un

[2] "Actuación" para Goffman y los interaccionistas simbólicos, implica la conceptuación, metaforizada, de todas las "relaciones humanas" como relaciones dramáticas, en el sentido de escénicas, teatralizadas, en cuyo marco el sujeto se convierte en *personaje*: un activo constructor de "imágenes", y el "contexto social" no sería sino el escenario de actuaciones y la identidad adjudicada no sería sino la del actor.

[3] Lévi-Strauss, al identificar esta problemática señala: "Si hemos de creer a algunos, la crisis de identidad sería el nuevo mal del siglo. Cuando se hunden hábitos seculares, cuando desaparecen modos de vida, cuando se evaporan viejas solidaridades, es fácil por cierto que se produzca una crisis de identidad. Desgraciadamente los personajes que inventan los *media* para convencer del fenómeno y destacar su aspecto dramático; más bien tienen vacío el cerebro de modo congénito; su identidad sufriente aparece como un cómodo sustituto para ocultarnos, y ocultar a sus creadores, una nulidad pura y simple. La verdad es que, reducida a sus aspectos subjetivos, una crisis de identidad no ofrece ningún interés por sí misma. Mejor sería enfrentarse a las condiciones objetivas cuyo síntoma constituye y que ella refleja. Pero evocar los fantasmas que surgen directamente de una psicología barata, sólo es evitar este enfoque" (1981, p. 8).

sí o un no a esta interrogante. Una negativa definitiva choca con biografías como las de *Yerba Luisa* y *Juan del diablo*: no estaría en capacidad de abarcarlos. Un sí tampoco es útil, hay apodos que apenas rozan nuestras biografías, las llevamos como prendas que nos acompañan sin ser imprescindibles, ni para nosotros ni para los otros, como lo muestran los apodos: *Gato, Ganso, Greñas* y otros en Tepoztlán, y *Belaunde, Chapu, Docto, Arquitecto* y otros en Huanta.[4] Más aún en estos tiempos de masificaciones diversas y de extensión de relaciones anónimas.

Dubet (1989), en una síntesis acerca de las concepciones que guían los estudios de la identidad, indica que además de las identidades adscriptivas, existen las identidades estratégicas y las comprometidas.

La identidad estratégica atribuye al individuo un rol activo en su constitución. Ésta vendría a ser posible cuando el sistema capitalista construye las condiciones y la imagen de posibilitadora del desarrollo de las potencialidades del individuo, que las estructuras anteriores, adscriptivas, limitaban: "La identidad del empresario y del ciudadano no es la del sujeto de la sociología clásica, ya que el actor es menos el que interioriza normas que el que las realiza, por medio de una estrategia, intereses o valores, lo que quiere decir que, ciudadano o utilitarista, no está orientado sólo por la conformidad con el grupo. La identidad social ya no se define por la internalización de reglas y normas sino por la capacidad estratégica de lograr ciertos fines, lo cual le permite transformarse en un recurso para la acción." (1989, p. 526.)

Ubicando los aportes de Sartre, Touraine, Berger, Luckmann y Weber, señala un tercer "nivel" de identidad, el que se basaría en una suerte de adhesión consciente a determi-

[4] Este caso es ilustrativo de la autoconstrucción de un identificador deseado (que luego se invertirá en negativo). Un profesor de arte, cuya trayectoria académica era un misterio para la población huantina, pues nadie sabía si había llegado a concluir sus supuestos estudios de arquitectura, se enojaba y amenazaba a los alumnos, y no sólo a ellos, cuando no se dirigían a él anteponiendo a su nombre la palabra "ingeniero"; sin embargo, no logró que todos lo nombraran así; sí "consiguió" que le dijeran *arquitecto* aunque a espaldas de él la gente se burlaba y lo llamaban "adobero". Esta nominación llega a constituirse en una suerte de apodo complementario, que circulaba clandestinamente y se integraba al primero para cumplir una función identificatoria, pues para referir algo sobre él, a veces era necesario decir: el *arquitecto adobero.*

nados valores de la sociedad o de grupo: "...un actor se define, de manera más o menos clara y consciente, por sus convicciones, sus compromisos, su identificación directa con los principios centrales de una sociedad" (Dubet, 1989, p. 530), concluyendo que la identidad sería "una vocación y un compromiso"

Los tres "niveles" o si se quiere "tipos" de identidad nos remiten a una caracterización de las relaciones entre la identidad colectiva y subjetiva, en cuyo proceso de construcción, real y teórica, el peso de uno u otro varía. Del sujeto "construido" durkheniano se pasa al protagonista constructor activo de Weber o al "comprometido" de Touraine.

En este sentido, existe un elemento fundamental que diferencia a los apodos de otras construcciones nominativas como el seudónimo, el alias y el nombre artístico. Un primer nivel diferencial la ubicamos en el origen, es decir *quién* produce la nominación. El apodo mayoritariamente pertenece a una producción más colectiva, exterior: es el grupo que nomina, sanciona y adjudica. Su construcción generalmente es individual, alguien interpreta un acto, gesto, rasgo, etc. y lo *significa*. Este signo es propuesto, informalmente, al grupo quien lo asume o lo rechaza u olvida, que es la forma más común de rechazo. En última instancia es el grupo el que le da existencia al apodo, lo extiende en el tiempo y en el espacio social, lo circula y usa. En este sentido es un identificador adscrito y se ubica como *un* factor que contribuye a la construcción de la identidad adjudicativa. Es un signo que singulariza, separa, clasifica, pero que se dirige a un miembro del grupo, quien, como dijimos, "proporciona" el material con que trabaja el apodador, quien opera como un sintetizador que articula sistemas de distinción colectivas aplicadas a *un* caso concreto que se expone ante él, cuya función es presentarlo al grupo.

Un *seudónimo* es autoconstruido y se reconoce en él una voluntad proyectiva: el esconder la identidad formal ("cartesiana, la del registro civil", diría Lévi-Strauss, 1981) con finalidades diversas. Nos interesa aquí la actuación del sujeto en tanto busca conscientemente una suerte de no identidad frente a "los otros", aun cuando, es obvio, la mantenga frente a sí mismo y su entorno próximo. Es, entonces, el seudónimo un recurso para la acción; es un factor construido para lograr fines y no existe como una adjudicación colectiva, y a veces ni siquiera busca que dicho seudónimo tenga "éxito" social. No son todos los casos que obedecen a esta caracterización, pero sí la mayoría. Seudónimos de poetas y periodistas, por ejemplo, probablemente busquen efectos contrarios al encubrimiento y persigan fines más parecidos al del nombre artístico, cuya finalidad es constituirse en un recurso estratégico para la acción. Aquí,en el nombre artístico, la función "encubridora" de la nominación tiende a la constitución de "otra" identidad y ya tiene que ver con la comunicación masiva y la administración de la imagen del artista. Este signo de identidad estratégica, generalmente, casi logra anular al signo formal, tal sería el caso de *Camotulio*, *Tres Patines*, *Cantinflas*,[5] *Resortes*, *La India María* o *Marilin Monroe*, y, en la literatura: *Pablo Neruda*, *Jorge Sand* y *Amado Nervo*, entre otros. En algunos casos, ambos identificadores se integran, como en el *Chato Barraza*.

Nos detenemos un momento en el seudónimo en tanto ilustra bien la función activa del sujeto en la construcción de su identidad. Es conocido el caso de Kierkegaard, quien en su producción intelectual, fundamentalmente filosófica, acudía a la construcción de "personajes" para establecer la contraposición de ideas "sostenidas" por ellos, cuya transferencia argumentativa le daba mayor libertad para desarrollar vía la actividad confrontativa que supuestamente se daba al margen del "compromiso" del autor: "El contacto con la concepción de Novalis sobre la verdad como un choque entre alternativas, le dio una base filosófica para elaborar distintos puntos de vista llevándolos a sus consecuencias extremas, antagónicas; y sus autores y personajes encubiertos con el seudónimo son representantes individualizados de estas diferentes soluciones al problema de la vida. Su temperamento poético lo inclinaba a expresar estas opiniones en una manera concreta y psicológica, más que en una serie de tesis y antítesis abstractas." (Collins, 1986, p. 51.) Desde niño Kierkegaard desarrolla una interrelación mediada con su entorno[6] y ello, posiblemente,

[5] No siempre la construcción de un nombre artístico, ni siquiera de un apodo, es conscientemente manejada; a veces surge de la improvisación, del azar, de lo fortuito, del juego, como fue el caso del famoso cómico mexicano *Cantinflas*. En éste, además, el nombre artístico surge con una motivación parecida a la del seudónimo: "Adopté el nombre artístico de *Cantinflas* para ahorrarle vergüenzas a mi familia. Era una familia humilde, pero tenía su orgullo, y yo era un artista de última categoría. Trabajaba en las carpas a las que acudía gente sin dinero para entrar a un teatro caro." (Monsiváis, 1989, p. 84.)

[6] Collins indica que: "Confesaba Kierkegaard que, desde sus primeros años, gozaba infantilmente burlando a la gente, sorprendi-

condiciona esta disposición a construir una teatralización de la exposición académica que luego extenderá a sus inclinaciones religiosas.

Muchos seudónimos se constituirán en los identificadores definitivos de los sujetos y, en muchos casos, su privacidad inicial variará hacia una circulación pública como ocurrió con los seudónimos de algunos protagonistas de la Revolución mexicana que describe Langle (1966).

El *alias* tiene una constitución más compleja pues se construye, variadamente, mediante la acción individual y colectiva y, como el seudónimo, es un recurso para fijar características que el sujeto necesita subrayar frente a su grupo para su actuación delictiva. A diferencia del apodo, en el alias el sujeto busca la construcción de su identificador y esta búsqueda se liga estrechamente a un proyecto de vida,[7] aunque, como en el apodo, la sanción del grupo es fundamental para su permanencia.

Dubet pretende superar las limitaciones del concepto de *identidad* y busca su articulación con la de *sujeto*: "La noción de identidad social continúa siendo incierta: no es sólo porque está mal definida sino también porque remite a una imagen compleja de la acción social. El actor no está confrontado por tres formas de integración[8] entre las que podría elegir o que le serían impuestas sucesivamente; las comparte todas con diversos grados de intensidad. Hay que rechazar las concepciones demasiado simples de la acción social, las que la definen sea por la integración, sea por la estrategia, sea por el compromiso, y retener la idea de Max Weber de una acción compleja, jeraquizada entre varios niveles de significado. Ni el actor social, ni lo que se llama sociedad, están construidos alrededor de un principio único." (Dubet, 1989, p. 534.) El sujeto entendido como

diéndola e intrigándola con alguna observación que dejaba caer en el acaso. Siempre que podía expresarse sin tomar posición francamente, si esto no resultaba en perjuicio de la verdad o de los demás, se sentía llevado a tomar un camino indirecto. Se complacía en construir rompecabezas intelectuales que tuvieran un compartimento ingeniosamente escondido dentro de otro."(1986, p. 49.)

[7] Es importante, también, adjudicarle el peso a la nominación legítima que se da al alias, es decir, el que maneja la autoridad (policía) y la prensa, quienes se juntan en las "páginas policiales" de los periódicos para sancionar qué es un alias.

[8] Se refiere a la adscriptiva, la estratégica y de compromiso.

un actor asume la organización de sus múltiples experiencias sociales, diversidad que es "subjetivamente unificada", conducida, por el trabajo del actor "sobre sí mismo" a fin de predicarlo, exponerlo, proponerlo.[9]

El caso de los apodos estigmatizantes nos conduce hacia la constatación empírica de la no coincidencia entre la identidad autoformulada y la adjudicada, fundamentalmente en sociedades que confrontaron culturas diversas como ocurre en nuestras naciones. Sin embargo, nos parece importante separar los estigmas sociales de los estigmas más particulares o individuales:[10] no es lo mismo ser estigmatizado por ser ciego que por ser indio o negro, aunque en ambos opere una intencionalidad marginativa.

Lo anterior implicaría que la identidad subjetiva, individual, sólo existe como "concreción" de la identidad social. No estamos, repetimos, por que la acción colectiva sea única, sino que se realiza con la participación activa del sujeto, en un "ir y venir" que no obvia la existencia de conflictos: los apodos lo testifican. Giménez subraya esta interrelación: "La identidad debe entenderse aquí como un juego dialéctico permanente entre autoafirmación (de lo mismo y de lo propio) en y por la diferencia. Como el punto de referencia obligado de toda teoría de la identidad social será siempre la identidad individual, que constituye, por así decirlo su paradigma y su 'análogo principal'."(1986, p. 467.)

La identidad, por otro lado, en todos estos autores se sostiene en el reconocimiento de la diferencia, diferencia que no solamente existe, sino que es nominada: "El mundo social es también repre-

[9] Stone define la identidad: "La mayoría de los autores que emplean el término "identidad" lo entienden en el sentido en que responde a las preguntas: *qué* es la persona y *dónde* está su lugar en la sociedad. Identidad no es lo mismo que el 'yo'. Más bien, se tiene identidad cuando se es dueño de una *ubicación*... La identidad del sujeto se consolida cuando los demás lo *ubican* como un objeto social y lo designan e identifican con los mismos términos que él se ha adjudicado y que *predica* de sí mismo. Y precisamente de esta coincidencia de juicios (los del propio sujeto y los que formulan los demás acerca de él) surge la identidad, invistiendo al "yo" con un significado." (En Klapp, 1973, p. 434.) En nuestro análisis de los *pakinas* y *relamidas* veíamos cómo la identidad que predicaban se contraponía a la que le adjudicaban los "suyos" y los "otros", coincidentemente.

[10] Señorita *Sinaloa* era el apodo de una mujer a la que habían amputado un brazo. Un dicho que se utiliza en Tepoztlán indica: "No tiene la culpa el indio, sino quien lo hace compadre."

sentación y voluntad, y existir socialmente es también ser percibido, y percibido como distinto.' (Bourdieu, 1986, p. 477.)

Bourdieu insiste en que la capacidad de nombrar, y nombrar con autoridad institutiva, es producto y expresión de disputas que atraviesan otros órdenes de la vida social que adjudica a quien ejerce el poder (saber político, económico, cultural) la posibilidad de "hacer venir á la existencia la cosa nombrada" (1986, p. 476) [11] La nominación de las adscripciones, la elaboración de una terminología clasificatoria, tanto a nivel individual: apodos, seudónimos, alias, etc., como a nivel colectivo: categorizaciones clasistas, étnicas, generacionales, sexuales, etc., son trabajadas por estas variables que constituyen las redes del poder que se instituyen en simbolizaciones que se renuevan, confirman, subrayan, porque esos grupos e individuos se renuevan, requieren de confirmaciones y subrayamientos; pero, también por la constitución de una categoría de "sujeto formulado como conciencia operante" (Kristeva, 1981, p. 256), conciencia activa, creativa que realiza el trabajo en la lengua.[12]

[11] Bourdieu va más allá cuando afirma: "El acto de la magia social que consiste en intentar hacer venir a la existencia la cosa nombrada puede tener éxito si quien lo realiza es capaz de hacer que se reconozca a su palabra el poder que ella se arroga por una usurpación provisional o definitiva, el poder de imponer una nueva visión y una nueva división del mundo social: *regere fines, regere sacra*, consagrar un nuevo límite. La eficacia del discurso performativo que pretende hacer que se realice lo que se enuncia en el acto mismo de enunciarlo, es proporcional a la autoridad de aquel que lo enuncia: la fórmula "te autorizo a partir" es, *eo ipso* (automáticamente, en el acto), una autorización sólo si quien lo pronuncia está autorizado a autorizar, si tiene autoridad para autorizar... también depende del grado en que el discurso que enuncia al grupo su identidad está fundado en la objetividad del grupo al que se dirige..." (1986, p. 477.)

[12] El trabajo en la lengua supone procesos de resemantización cómplice entre "emisores" o productores y auditorio, cuyas interrelaciones nunca se dan en un solo sentido, en cuyo proceso también disputan poderes diversos. Aquí nos interesa el desarrollo de Julia Kristeva acerca del lenguaje poético, cuya producción de "otro sentido" tiene, en esencia, también el albur y el cochineo: "Es preciso escuchar también a Céline, Artaud o a Joyce, leer sus textos para comprender que el objetivo de esta práctica que nos llega como un lenguaje es imponer, filtrándola a través de la significación del mensaje que de todos modos transmite, una música, un ritmo-polifonía, pero también una desaparición del sentido en el sin sentido y en la risa. Operación difícil que requiere del lector no combinar significaciones, sino hacer estallar su propia conciencia judicativa para dejar paso a esa pulsión rítmada constituida por el movimiento de la represión y que, filtrada por el lenguaje y su sentido, se experimenta como goce. ¿Las resistencias a la literatura pondrían de manifiesto una obsesión del sentido, una ineptitud para este goce?" (1981, pp. 269-270.) El trabajo y el goce en el albur nos harían responder de manera negativa a la pregunta, remitiéndonos más bien a las diferencias de capital cultural, si queremos encontrar alguna explicación a esas "resistencias".

Las páginas que preceden permiten ubicar el corte de nuestro objeto de estudio, y, por ende, las posibilidades de la investigación. el apodo opera, en diversos grados, como un factor constitutivo de la identidad individual, subjetiva, inserta en "esa red de significaciones", pero no instituye por sí solo la identidad del sujeto. Si se quiere el apodo, como la objetivación, también, de gustos,[13] es el referente de un cuadro de clasificaciones diversas, sociales, psicológicas, estéticas, éticas, etc., estructurada y estructurante, "causa" y "efecto". La sola nominación no explica la conformación y modificación de la identidad. El nombre o el sobrenombre identifican, pero no "dan" identidad (aunque hay veces que sí), por lo que no es posible adjudicar definitivamente una identidad, en tanto la constitución del sujeto-grupo es multideterminado y procesual. El apodo aporta y su peso varía. es un signo de presentación y representación, según sea el ego o terceros quienes lo utilicen, y, siempre, señala al sujeto singular. He aquí una diferencia con las categorías sociales que designan sectores sociales o poblados,[14] como *chutos, mistis, cholos, gueros, oaxacos, guerreros, huantinos, wallpa-swas*, etc., o las que designan orígenes sociespaciales como *chilangos* o *serranos*. es el grupo al que se diferencia, no al individuo. Existe un número más pequeño de apodos que son producto y reflejo más directo de contradicciones sociales que producen nominaciones individualizadas, como *Sadam Hussein* y *Carnero*, con que apodaron los trabajadores

[13] Sobre relación de gustos y su objetivación, vease Bourdieu (1988 y 1990, pp. 175-191). Para él. "Los gustos son producto de esta confluencia entre dos historias, una en estado objetivado y otra en estado incorporado, que quedan objetivamente acordes." (1990, p. 182.)

[14] Existen denominaciones adscritas a pueblos, por ejemplo por su vocación productiva, especialización o algún episodio resaltante. Asimismo existen categorías que designan sectores al interior de estos mismos pueblos por elementos diferenciales y que tienen un carácter colectivo. Las distinguimos de los apodos por la singularidad de éstos

al dueño de una fábrica, en Huanta, donde laboraban: "era muy mierda", justificaban.

Al iniciar este trabajo de investigación, formulamos la siguiente definición operativa del apodo: "Término, diferente al nombre propio, legalmente inválido, que un grupo social adscribe, informalmente, a determinado individuo por determinada(s) característica(s) singular(es) de su personalidad, aspecto físico, comportamiento y/o estatus social, constituyéndose en su identificador. Es importante subrayar que el apodo opera como un sustantivo que, además, califica a quien designa."

Una primera limitación que afrontó esta definición es que el número (singular) de la palabra "término" recortaba una percepción procesual de esta práctica nominativa: nuestra aproximación al comportamiento de los apodos indicaría después que:

1. Un apodo no permanecía inmutable, pues podía modificarse: Por ejemplo, por asociación a la estatura de la enamorada de uno de un grupo de amigos se le apodó *Pitufo*. Más adelante, jugando en la comunicación informal, graciosamente varió el apodo a *Pepe*, por "*p*inche *Pitufo*", "*Pitufo p*endejo" y por "*P*ollito con *p*apas", en alusión a una canción de moda que le gustaba. Estas modificaciones no solamente operan en esta dirección: muchas veces cambia el sentido de un apodo aun cuando se mantiene el término (significante), o, en otros casos, lo pierde, es decir, se olvida el significado definitivamente. Hemos encontrado muchos apodos en los que los informantes no sabían explicar la "causa" de la nominación.

2. Un sujeto podía variar de apodos o acumularlos: un señor, de aproximadamente 65 años, se le llama indistintamente, *Tío Chema*, *Calambuco*, *Machu chipi*, *Belaunde* y *Osqo misi*, aunque el que se usa con mayor frecuencia es el primero. Otra persona es identificada como *Ropero*, pero también como *Banchero*, *Eucalipto*. En Ayacucho hay un caso, quizá extremo, que ejemplifica esta situación: *Pequeña*, *Lucacha*, *Pekín informa*, *Mesa de partes*, *Palta*, *Molleja*, *Chizito*, *Hijo de Sucre*, *Pikimachay*, *Radio jeta*, *Aliento del diablo*. En esta persona se califica fundamentalmente una valoración negativa de su comportamiento frente al grupo: por ejemplo la explicación que se da al apodo *Molleja* es: "por encima grasa, por dentro mierda". Un caso de direccionalidad valorativa distinta es la de : *Aeroperú* ("que encanto de gente", para calificar benignamente su desentendimiento), a quien se le apodaba también: *ULP* (su nombre es *Ulp*iano, por "*U*rganización para la *L*iberación de *P*acaicasa", él es natural de este distrito), *Marlon Brando*, *Lítico*, *Indio Triste*, *Príncipe*, *Chino*, *Pino*, *Madera fina* y *Ulpimori*. Los identificadores que acumula un individuo pertenecen ya a su biografía, y es usual observar que los amigos en su ausencia lo recuerden y rememoren festivamente sus apodos, los mismos que asocian con anécdotas. Asimismo, si bien no se nombra a casi nadie con tantos apodos a la vez, este proceso de multinominación aborda diferentes facetas de la identidad del sujeto, le "restituye" sus varios perfiles comportamentales y lo abarca más ricamente en sus varias actuaciones y formas.

Si bien, siguiendo con nuestra definición, la adscripción del grupo al individuo era central en la definición del apodo, esta determinación también escondía la actividad del apodado en su construcción. Esta actividad no se reduce a la simple "exhibición" de sus cualidades apodables (acreditables o desacreditables), sino de una interacción más consciente para apropiarse de apodos útiles para su posterior actuación, o de un activo rechazo, muchas veces violento (y, generalmente en estos casos, contraproducente) hacia aquellos que lo perjudicaban en la construcción de una imagen deseable, positiva.

A pesar de estas limitaciones, la definición mostró su utilidad, tanto en el recorte del objeto de estudio como en su tratamiento: este recorte nos permitió identificar que el apodamiento es practicado, fundamentalmente, entre miembros de una misma clase o que comparten la cotidianidad. Las denominaciones construidas para los "otros" se caracterizan por abarcar significados grupales, siendo pocos los casos de individualización. Los otros son *cholos* o *mistis*, *güeros* o *nacos*, mientras que en el "nosotros" están *Chente mole*, *Caguama*, *el Diente fino*, *Apagón*, *Aka kichki* o *Chalchaca*.

Nombrar

...nombrar es conocer, es crear

Guillermo Bonfil

Hemos dicho que nombrar instituye, da sentido, "existencia" a la cosa nombrada. Esa capacidad opera en el marco, o mejor dentro de un sistema de clasificaciones, de distinciones. El nombre solamente puede operar como un elemento de diferencia. La historia del nombre propio nos puede ilustrar que "en el principio fue el significado", para luego operar, a veces prescindiendo de esta articulación, ya en el terreno del sistema más ex-

clusivamente fonológico.[15] Esto ocurre, también, en algunos apodos, aunque la característica más importante del apodo sea la de designar cualidades, significar: "El sobrenombre es un signo que permite organizar cognoscitivamente a los individuos, informa sobre los comportamientos y las actividades de cada uno y, al mismo tiempo, sobre las formas de sensibilidad y los valores del grupo." (Zonabend, 1981, p. 302.) Nosotros puntualizaríamos que informa también sobre su concepción estética, fundamentalmente ligada a la presentación del cuerpo humano.

Como lo señaláramos con Bourdieu, la capacidad de nominación se logra en espacios disputados y está atravesado por el poder: es el ejercicio de ese poder. Guillermo Bonfil, en su *México profundo* nos lo recordaba cuando decía que "nombrar es conocer, es crear", que para el caso de los pueblos en México se establece, también,en el marco de una disputa entre el grupo mestizo-criollo y el indígena: "...el conflicto entre el grupo étnico-nacional (mestizo-criollo) que ha definido y asumido como propios todos los elementos y recursos culturales del país y los pueblos indios, que sostienen su derecho exclusivo de decisión sobre el acervo de elementos que consideran su patrimonio cultural" (1987b, p. 42). Quizá aquí habría que coincidir con lo que ocurre en el Perú; sin embargo, agregaríamos que este conflicto no sólo incorpora entre los contendientes a estos dos sectores, sino también a la transnacionalización de la cultura y la comunicación, con agentes sociales que trascienden el marco de nuestros estados nacionales.

El hecho de nombrar supone entonces la posibilidad de conocer, clasificar, distinguir. Sin embargo, el nombre o el sistema que lo contiene y estructura está articulado a las diversas percepciones e intereses de los sectores sociales que conforman una sociedad. En este sentido todo nombramiento supone valoración de lo nombrado. Esta valoración no opera exclusivamente en el plano de lo extralinguístico, sino también en la propia constitucion de los signos: la constitución de corpus de terminologías exitosas o de sus decadencias y extinciones corresponden, también, a variables de orden estético y de economía del signo, pero no se

[15] Los apodos que se derivan de los nombres propios como *Chento*, *Chucho*, *Coco*, *Tuto* y otros ilustran un sector de estos apodos que no tienen referente significativo. Además existen otros que aun cuando pueden tener significación en la lengua, ya no lo tienen en el habla: cuando nos responden, reiterativamente sobre determinado apodo: "no sé por qué le dirán", estamos ante esta situación.

agota allí, sino que va y viene en/y de la sociedad, en/y de la lengua, de varios poderes (entre los que destaca el del saber o la censura) quizá con ritmos diferenciados.

Ahí operan también otras relaciones menos "intrínsecas" en la constitución del habla colectiva y son las que corresponden a la relación del signo con la realidad: la significación como un proceso de capacidad de aprehender el contenido de lo nombrado.[16]

Lo anterior nos introduce en una polémica que es útil para la ubicación de nuestro objeto de estudio: la caracterización del nombre propio. Reznikov (1970) reseña las posturas acerca de su capacidad significativa. Dos son las posiciones más extremas en relación con esta capacidad: una, la que postula que los "nombres propios no encierran ni nociones ni significados. Son solamente signos diferenciadores." (Galkina-Fedoruk, citado por Reznikov,1970, p. 74.) Una segunda posición, representada por Russell y Church, le adjudica capacidad significativa, en tanto: "El significado es un conocimiento del tipo que sea, del objeto que se fija en el signo." (Reznikov,1970, p. 75.) Como puede apreciarse, el eje de la discusión gira en torno a si el signo contiene o no "las propiedades esenciales del objeto".

Reznikov asume una postura un tanto intermedia al reconocer que:

> El nombre propio no encierra ninguna noción contenidista, pero el conocimiento de que un determinado objeto se llama con un nombre definido, que sólo a él puede referirse, es ya un cierto conocimiento que distingue este objeto de muchos otros semejantes. Además, aunque el nombre propio no tenga en sí un significado intencional, sin embargo "absorbe", por así decir, los dis-

[16] Esta relación no es siempre unica o exclusiva. Más aún, pareciera que todo signo se caracteriza por su polisemia. Quizá esto explique el éxito de las palabras "chingar" y "madre". Octavio Paz, al referirse al término "chingar" indica lo siguiente: "... en México los significados de la palabra son innumerables. Es una voz mágica. Basta un cambio de tono, una inflexión apenas, para que el sentido varíe, hay tantos matices como entonaciones: tantos significados como sentimientos" (1989, p. 69). En una oportunidad, en Tepoztlán escuchaba la siguiente frase (que me costó un tiempo entenderlo debidamente): "... se tiraron un cuete hasta la madre que hicieron un desmadre..." Por otro lado, nuestra caracterización del signo asume, de manera complementaria, las relaciones triádicas planteadas por Peirce, y los que da la circunstancia y la estructura definidos por Voloshinov y Reznikov.

tintos elementos de conocimiento contenidista de los que son vehículos las palabras restantes (nombres comunes) que caracterizan el objeto designado (1970, p. 77).

En el apodo, en términos estadísticos ocurre un fenómeno inverso al del nombre propio: es mayor la cantidad de apodos que significan, que remiten a la cualidad del objeto designado; es más, ésta es una condición imprescindible de su eficacia (por lo menos inicialmente). No negamos que existan apodos sin "significación", pero éstos son minoría. Por otro lado, la construcción de un apodo permanentemente actualiza la clasificación de los individuos del grupo, por lo que tiene que responder de manera significativa. No es posible resaltar algún rasgo sin referirse a él. Quizá, entre otros, los apodos onomatopéyicos (como *Plaq*, *Challallán* y los que derivan de los nombres propios) sean la excepción. Algunos apodos perdieron el sentido que en principio tuvieron y son, fundamentalmente, los que mayor antigüedad tienen.

Por otro lado, los nombres y los apellidos que en su mayoría ya no significan, adquieren muchas veces una referencia contenidista que les provee alguna característica de la familia que los posee, por ejemplo el comportamiento agresivo o "tranquilo" de sus depositarios. Kafka, en su *Carta al padre* señala una distinción que va en esta dirección:

> Yo, para expresarlo muy brevemente, un Lowy con cierto fondo de los Kafka, el cual empero precisamente no es puesto en movimiento por esa voluntad vital, comercial y conquistadora de los Kafka, sino por un aguijón de los Lowy, que actúa más en secreto, más tímidamente y en otra dirección, y que a menudo cesa del todo. Tú en cambio, un verdadero Kafka en cuanto a fuerza, salud, apetito, volumen de voz, oratoria, autosatisfacción, superioridad mundana, perseverancia, presencia de ánimo, conocimiento de los hombres y cierta magnanimidad (Kafka, 1988, p. 16).

En Huanta, por ejemplo, existe una familia a la que se identifica como de comerciantes, que constantemente pelean entre ellos, que son "vulgares", con tendencia al alcoholismo. Mencionar su apellido convoca una asociación con estos elementos comportamentales, su nombramiento o proximidad "contamina", es necesario "olvidar" sus existencias, sus nominaciones formales.

Las referencias personales difieren cuando éstas ocurren en presencia o ausencia del sujeto referido:

• Cuando la persona es de confianza, generalmente se usa el *tú* y se le puede llamar por su nombre. En instituciones cuya

estructura es jerarquizada muchas veces los "superiores" nombran al subordinado por su apellido. Es más usual escuchar este trato en las instituciones policiales y militares, aunque también en las escuelas, y no solamente cuando los maestros se dirigen a los alumnos, sino también entre éstos. El supervisor de educación se dirige al portero: "González, buenos días".

Según sea la condición social de los interlocutores, éstos establecen una relación que reconoce las diferencias: en Tepoztlán se llama "ñora" a las señoras que por el vestido y el trato muestran su origen rural campesino o su "humildad". El término "guerita" sí aparece usado más frecuentemente y se refiere tanto al color de la piel (blanca, más aún si se acompaña de cabellos rubios) como a la necesidad de establecer una relación más próxima, afectuosa, fundamentalmente en las ferias. Aquí se distingue al extraño a quien se trata de "usted". El "señor" marca tanto trato distante como de respeto. En muchos hogares hemos observado que los hijos tratan de "usted" a sus padres. En los sectores populares más tradicionales es más frecuente, siendo menor en sectores medios, intelectuales.

En Huanta se observan semejanzas con lo descrito para Tepoztlán. Se adicionan términos quechuas que fundamentalmente se usan para tratar a personas de origen campesino: las mujeres son "mamas" (así, sin acentuación) y los varones "taita". El "señor" está reservado para la gente de la ciudad. También se dirigen a los campesinos anteponiendo al nombre el término "don". Se distingue, si se usa en la ciudad, de "señor", en que éste se suma al apellido, mientras que "don" se liga al nombre: "don Pedro" y "señor García"

• En ausencia de la persona, ocurren las siguientes denominaciones:

Nombre, luego el apellido

Apellido, luego el origen, por ejemplo: "Sánchez, el de Amatlán".

Apellido o nombre, luego la ocupación: "Flores, el zapatero".

Apodo, luego el nombre o el apellido: *Chino* Avendaño.

Apodo, frecuentemente cuando no existe una persona con el mismo apodo. A veces es necesario que indiquen el apellido y/o el nombre.

Estas referencias también varían de acuerdo a la posición social y el reconocimiento de los apellidos de las personas: cuando una familia tiene un apellido conocido, frecuentemente los miembros de ella son designados como "hijo de tal" o "mujer de tal". Esta nominación referencial afecta también a los otros

familiares, si el referente es adornado por un prestigio; los hermanos también serán nominados aludiéndolo. Más recientemente, inclusive los hijos con cierto prestigio darán referencia al padre: "es el papá de..."

Muchos apellidos también se refieren a lugares de origen: los Martínez, los Gómez, los Navarrete en Tepoztlán o los Ludeña de Luricocha, los Pino y Huayllasco de Macachacra, los Ferrúa, de Marcas. Sus nominaciones, patronímicos, permiten clasificarlos, serán marcas que remitirán a orígenes sociales, según las jerarquías de los pueblos de origen a los que los apellidos se asocian.

Por otro lado, los sujetos marginales generalmente pierden la referencia que alude al nombre y los apellidos. El "olvido" muchas veces se simula: cuando alguien es preguntado con relación a un sujeto marginal, puede en ocasiones "hacer esfuerzo" por recordar su apellido y quizá referirse a su origen u ocupación antes de "recordar"; necesitará un tiempo escenificado, en todo caso requerirá de indicadores adicionales para mencionarlo. Es frecuente que estos marginales no tengan nombre y que los identifiquen por sus apodos o por sus ocupaciones y/o origen: *El Hermano* o *Juan del diablo*, *Chapu*, *Wiso*, *Pascua trono* son algunos de estos de quienes se ignora el apellido y sus nombres. Generalmente cuando se refieren a estos marginales adicionan un artículo: *la Picaflor*, *el Coyote*, aunque esto no es privativo de este sector.

En cuanto a la elección de los nombres, se va perdiendo la costumbre de hacerlo de acuerdo al calendario religioso católico, igual que va disminuyendo la elección de nombres hereditarios: pocas personas ponen ya el nombre de sus padres o abuelos, y menos son los que anexan los de sus padrinos. Una fuente principal de abastecimiento de nombres viene constituyéndose la televisión. Por otro lado, algunos sectores, tanto en Huanta como en Tepoztlán, buscan nombres en lenguas indígenas, las que son más frecuentes en México que en Perú: Xóchitl, Canek, Citlali, Yocotl, y en en Huanta: Kusy, Chuya, Wayta.

Un factor adicional, que "justifica" la producción de identificadores adicionales, es la presencia de nombres que se repiten con extremada frecuencia.[17] Este factor no es manejado conscientemente, sin embargo, actúa como un condicionante más que podrá desembocar en la producción de apodos o en la adición al nombre propio de otros identificadores: Carlos *el Flaco*, *el Chino* Juan, Pedro *el Greñas*, Pedro *El Chicle*.

En el hogar, muchas veces los miembros de la familia remplazan los nombres propios por "nombres de cariño", que en muchos casos son diminutivos de los mismos o inclusive se adoptan otros nombres con los que cotidianamente se les designa: Chucho y Chucha por Jesús y Jesusa, Vero, Conchita en Tepoztlán, Coco por Jorge, Concho por Consuelo, Papi, Mami, en Huanta.

Aunque ya no reconocidos, cuando se pregunta aún se piensa, en algunos sectores, tanto de Tepoztlán y Huanta, que los nombres están asociados indisolublemente al "destino" de los nominados: Hace poco me comentaban, con preocupación, que el papá de un niño había puesto el nombre de su hijo ya difunto a su recién nacido. Parece que igual criterio rige la elección de padrinos; cuando los buscan, algunos averiguan que suerte han tenido sus anteriores ahijados.

Por otro lado, existen querellas entabladas por las personas ya adultas cuando sus nombres no son de su agrado. Existen muchos casos de trámites judiciales para cambiar de nombre. Hace poco nos informaban que en Nezahualcóyotl una madre de un niño pequeño, ya había realizado tres cambios de nombre en el registro civil, porque en la escuela "lo fastidiaban por su nombre". Hace como diez años, un muchacho cuyo nombre era Hercidio Víctor, iniciaba los trámites para cambiar el orden de sus nombres, pues quería que primero apareciera Víctor. Cuando relataba el caso, el grupo de muchachos que lo escuchaba le preguntó cómo se llamaba su padre; él contestó: Presentación, y todos soltaron una carcajada que lo avergonzó aún más.

---

[17] Por otro lado, Stahl, al estudiar la identidad en pueblos balcánicos, afirma que si bien un solo nombre era suficiente para la identidad religiosa, para el Estado no era suficiente pues éste requería identificar más precisamente entre muchos que podían ser semejantes. De allí surge la necesidad del apellido, como un identificador adicional que particulariza o singulariza la identificación: "Entre los eslavos del sur, la gente llevaba el nombre de pila seguido del nombre de pila del padre, de modo tal que significaba tal, hija de tal. Se trata de un recurso ampliamente utilizado por los pueblos europeos. A veces se agregaba un tercer nombre, el del grupo (fratría o tribu) al cual pertenecía el individuo. En el momento de la transcripción en las actas del Estado, el nombre del padre se convirtió en apellido y el nombre de pila del individuo registrado en nombre individual. Lo mismo sucedió con los rumanos: el nombre del padre se convirtió en apellido." (Stahl, 1981, p. 329.)

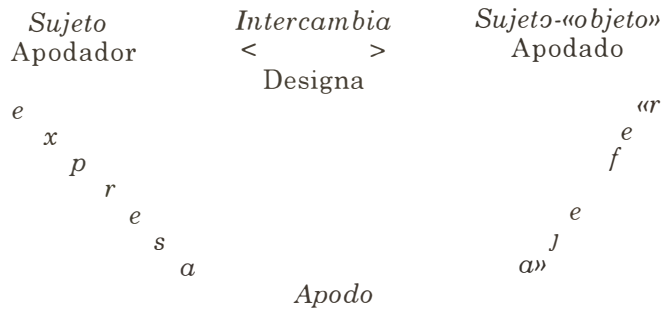
Los apodos: cómo se construyen, su poder

Como me siga diciendo "Doctora", le voy
a decir "Chocolongo", a ver qué se siente

Niña tepozteca

Los participantes en la relación que establece la producción y circulación del apodo son: el apodado, el apodador y el "auditorio". Goffman llama "auditorio" al grupo que permanece contiguo a la presentación del actor, que en cierta forma legitima su actuación. En nuestro caso, se extiende su actividad hacia una participación más decisiva en la producción: muchas veces son los que autorizan su constitución. Un ejemplo de ello serían los apodos surgidos en un contexto de tensión violenta que genera la emisión de insultos: el grupo puede asumir un insulto, proferido por alguno de los contrincantes para designar, apodándolo, no solamente a quien se lo destinó, sino también a quien lo emitió. Esta función activa del grupo es más frecuente en el trabajo que realizarán, anónimamente, para pulir y hacer mutar los apodos: existen apodos producidos por "alguien" que luego de un tiempo, por acción colectiva, mutan tanto que ya es difícil reconocer el original.

El siguiente esquema nos grafica la relación más directa de la producción de los apodos, mismo que circula en un ambiente social:



La relación establecida entre el apodador y el apodado, si bien otorga poder y preminencia a aquél, sin embargo debe leerse en términos de mutua influencia. El segundo no solamente es interpretado y designado, sino que participa en diversos grados de la producción, siendo éstas algunas de las formas:

Muestra cualidades, las exhibe.

Reacciona, en activa oposición frente a la nominación.

Se resigna y procede a adaptarse: "no le queda de otra".

Participa de la construcción, festeja con el grupo; a veces, inclusive, recomienda modificaciones al apodo.

Tanto apodados como apodadores realizan un conjunto de movimientos que se regulan por miradas mutuas y de éstas al "auditorio". Este tampoco se mantiene al margen, y se constituye en un actor más. Hemos visto casos de apodos que hubiesen sido exitosos si se lanzaban a otras personas y que fracasaron por el "sentimiento" grupal que los desaprobó, por ejemplo cuando subrayaban cualidades negativas de un individuo carismático y querido. En otros casos, la sola emisión de un indicador que va desnudando defectos, opera como un factor de desembalse: nos decían que a un señor que se apodaba *Cheché* en Yucatán, muy querido al principio, le descubrieron un conjunto de actos delictivos pecuniarios. Luego se desató una avalancha de cosas negativas nominadas con el apodo indicado: *Cheché,* los perros, los coches viejos, los ladrones, los gatos, todo lo que se aproximaba a lo desagradable y al antivalor, era sinónimo de *Cheché.* En Huanta había un policía cuya sola mención de su apellido convocaba la figura de "bruto", sin inteligencia; era frecuente escuchar, intercalando discusiones, decir: "más bruto que el guardia". En el lado opuesto, durante las elecciones municipales de 1980, militantes del Partido Aprista pintaron en las paredes de la ciudad de Huanta insinuaciones negativas acerca de la vida sexual del candidato de la Unidad Democrático Popular: "maricón" aparecía pintado, justificando una afirmación con la sola alusión a su soltería, insistiendo, pretendiendo extender la nominación al uso de otros sectores populares; sin embargo, no tuvieron éxito: salió elegido alcalde, pues era una figura carismática y querida por diversos sectores sociales.

Hemos manifestado que la construcción de los apodos se procesa en el marco de las relaciones cotidianas, fundamentalmente. Esta constatación nos permite observar la vida cotidiana de los sectores populares no exenta de contradicciones, de tensiones de diversa magnitud. En cierta forma estamos indicando que la supuesta magnanimidad y solidaridad inherentes a estos sectores no es tal y como se ha venido sosteniendo con insistencia.

Esta producción de apodos, muchos de ellos de mucha carga emotiva negativa, hasta estigmatizante, no solamente significa un reconocimiento del propio pueblo de las mencionadas

diferencias y antagonismos más micro y en su "seno", sino va más allá al actuar, en muchos casos, como un instrumento correctivo, pedagógico. Seguramente es difícil separar en muchos de los apodos una u otra intencionalidad, como en los límites del sarcasmo y la ironía o de ésta con el chiste "inocente"; en los apodos es difícil distinguir desde afuera lo que contiene "dentro", eso que mencionaba Geertz, "las palabras que están detrás de las palabras". Sin embargo, al interior del grupo este proceso transcurre con cierta fluidez, pues de lo contrario no tendría éxito: para mí fue difícil llegar a entender el albur y la comunicación paraverbal y gestual de los tepoztecos: un día que estaba en el mercado comprando para preparar mis alimentos, una señora me dijo: "¿Qué pasó joven, se le murió la vieja?" Tuvo que pasar algún tiempo para que entendiera la frase; no era bien visto que un hombre hiciera compras.

Esa exposición permanente de los rasgos, los gestos, giros lingüísticos, hábitos, etc., es la que provee el material que trabaja el apodador. Éste, como el individuo chistoso, no es un especialista formal sino un alegre constructor de nominaciones y, por ende, de clasificaciones o, mejor, un objetivador de ellas. El apodo, construido por un apodador si bien observa ciertas cualidades especiales y es reconocido, y *temido*, puede ser "hecho" por cualquier miembro del grupo; es más, incluso un insulto lanzado al calor de una contienda ardorosa puede instituirse: el anonimato de la producción de los apodos es una constatación de esta facultad colectiva, cuyo ejercicio fue calificado por Zonabend (1981) como democrático, en cuanto "nivela" diferencias sociales, integra a los marginales.[18]

En la vida cotidiana, la simulación, como una actitud conscientemente escénica, aparece como una constante. Esta actitud no es desconocida o si se quiere no pasa desapercibida por el grupo: es más, reconocida como tal, el grupo simula ignorarla y hasta puede condenarla, como ocurre con frecuencia. El apodo opera, algunas veces, como un signo que pretende referir a lo que no quiere: en estos casos es un actor dúctil, esquivo, inasible: es mayor aún su éxito cuando su elaboración recurre a la metáfora.Sin embargo, hemos notado diferencias en su constitución y en el trabajo realizado en la lengua: la metaforización indígena acude mayormente a elementos de la naturaleza para la sustitución comparativa, mientras que la producción mestiza realiza más el trabajo en la propia lengua, por ejemplo asociando palabras, apócopes, creando nuevos términos, y sus asociaciones tienen por fuente mayor, ahora, los elementos que los medios de comunicación masiva les proveen.

[18] Integrar en el sentido de incorporarlos en un cuadro de clasificaciones, aunque sea en lugares discriminatorios. Democrática en el sentido de que los "superiores" son también evaluados, calificados y condenados.

Por otro lado, la "lectura" que realiza el apodador de la cualidad que se le expone no es una lectura epidérmica, sino "profunda" ("densa", "interpretativa", para usar términos muy caros a Geertz), y, en el acto, realiza las asociaciones: no es una mirada, sino miradas en "abanico", son miradas sincrónicas y diacrónicas al mismo tiempo, más aún cuando los apodos son aglutinantes, es decir, si incorporan varias cualidades en una o pocas palabras. Es una mirada múltiple en cuanto a que la "cualidad" que se le "aparece" es ubicada en un sistema o subsistema de clasificaciones, en esa "red" de significaciones que requieren permanentemente de objetivaciones: en este sentido, el apodo se constituye en un actualizador, vigenciador de dichos sistemas, y a su vez en su dinamizador; allí contienden y se complementan el cambio y la permanencia y, a veces, también la tradición y la modernidad. El apodador es un creador infatigable, y generalmente no se restringe su actividad a ésta, sino se extiende a la producción humorística más amplia, al juego permanente de la rebeldía encadenada, del habla dinámica cercada por la lengua normativa, en cuyos campos se recrea en alegre insubordinación.

Los apodos pueden también distinguirse en cuanto a su producción, de acuerdo a los ámbitos en los que se produce. Ubicada su producción mayoritaria en los encuentros permanentes, en las relaciones cara-a-cara, en la vida cotidiana, las finalidades que persigue el apodo y el grupo varían, así como varían los elementos que la constituyen. En primer lugar, la familia (como lo dijimos) es un núcleo importante de producción de apodos; sin embargo, aquí pareciera que la riqueza d elementos se restringe y son más las cualidades positivas qu son subrayadas:

- Existen más apodos que devienen de diminutivos de nombres propios.
- Se subrayan cualidades: honestidad, alegría, disposición para el trabajo, cooperación y solidaridad, sinceridad, etc´t - ra.

• Se presentan más apodos fonológicos, "no significativos", aquellos que en Tepoztlán llaman de "cariño" y en Huanta *kuyay suti*, que en su traducción castellana significa lo mismo.

Al nivel de la circulación, la familia se constituye también en una suerte de reducto ante la posible agresividad del mundo externo de los apodos: en cuanto se sabe el apodo, "fuerte", estigmatizante, de algún miembro de la familia, se le omite nombrar, "se hacen los que no escuchan" si alguien "inoportuno" lo menciona; en muchos casos se llega a la agresión física cuando se apodan negativamente a los familiares o amigos. Muchas veces, en ambos pueblos, tuvimos problemas para abordar personas que tenían este tipo de sobrenombres: cuando mencionábamos que estabamos estudiando apodos, la distancia que nuestra condición de extraños nos daba con los tepoztecos, a pesar del trabajo que habíamos realizado para acortarla, se agrandaba, algunos dejaron de hablarnos o simplemente nos evitaban.

En segundo lugar, el ámbito de mayor creatividad, en cuanto a número como a riqueza, es el grupo extrafamiliar más próximo: los amigos, el centro de trabajo, los compañeros de escuela, los lugares que la propia informalidad reconstruye y roba, constituyendo un espacio que limita entre lo público y lo privado, es la calle o el parque que se "encierra" para el "nosotros", aunque este ejercicio mayoritariamente esté asignado a los varones. Pareciera que salir de casa, de los marcos del hogar, desatara fuentes de creatividad más audaces: las palabras se pronuncian de acuerdo al "mercado lingüístico", y no sólo se pronuncian, sino se recrean, se gestualizan, se escenifican. Ni siquiera el diálogo interno evita la referencia a un interlocutor: siempre es a alguien a quien se "habla".

Es este espacio recreado, dotado de un aura de informalidad, en donde se estimula competitivamente la producción comunicativa disidente, la construcción heterodoxa, hereje, en que la sintaxis se rompe en un juego que integra pedagogía y el "mero" placer, en el que se "resuelven" angustias, contradicciones sociales, donde también "el desprecio se divierte"(Monsiváis, 1988, p. 145).[19] Este espacio, a diferencia del

[19] Carlos Monsiváis señala las limitaciones de los anteriores abordamientos de la ironía y del humor popular en general. Su propuesta metodológica remite hacia su ubicación social, que incorpora una percepción de las otras variables (en un enfoque transdisciplinario, decimos) que intervienen en su producción: "por lo demás,

que nos presenta la televisión, representa un ámbito de relativa autonomía que se ejerce disputando, entre otras cosas, el derecho de decidir por el uso del tiempo libre,[20] hoy administrado y sometido al mercado: las pláticas en el zócalo de Tepoztlán, su reventones y posadas, así como el cochineo en la plaza de armas de Huanta y sus fiestas , son una muestra de ello, aunque no están excluidas de influencias, no son espacios puros, pero sí más libres. Aquí, los sujetos se muestran, interpretan, actúan, nominan, vuelven a interpretar, refuerzan, se defienden, retroceden, atacan, fingen, son, actúan...

Es un espacio lúdico, aquel que "huye" de lo estructural[21] y se instala en la dimensión del placer. Sin embargo, a diferencia de Duvignaud, nosotros sostenemos que esos placeres no están desvinculados de los dramas cotidianos y reales. Si el zorro pierde ante el cuyo o el coyote es vencido por la astucia del "tío Conejo", no se ríen exclusivamente individuos arrancados de su experiencia conflictiva y que metaforizan sus relaciones de fuerza con aquellos que les arrebataron tierras,

aún no se inicia responsablemente el examen de la opresión psíquica y social que estos chistes condensan, amplían y divulgan. En este sentido, los medios masivos, al continuar la tradición del teatro frívolo, confirman con sus estereotipos del indígena (*Madaleno, la India María*, los personajes de Luis de Alba, etcétera) la imagen que la realidad sustenta. Pero todavía no parece oportuno el análisis crítico y la denuncia política de estas manifestaciones del desprecio que se divierte" (1988, p. 145). En Perú *Camotulio, Eleuterio, Margaracha, Nemesio Chupaca, Úrsula* y otros reclutan símbolos estereotipados de sujetos "típicos" de *indios, cholos, pakinas*, construcción que viniendo del "desprecio" social lo refuerza. Una descripcion detallada de este humor televisado se puede encontrar en *Risa y cultura* de Peirano y Sánchez (1984).

[20] Sobre el uso del tiempo libre véase Bourdieu, 1988; Sue, 1987, y Gareth, 1989.

[21] Duvignaud es uno de los defensores más representativos del estudio de las "cosas sin precio", de aquellas que no están marcadas por la racionalidad del logro de fines con economía de medios que, por ejemplo, sostenían los antropólogos formalistas. Este autor insiste que, inclusive, su abordamiento supone una cierta disposición, un autocuestionamiento: "Para apreciar el juego, el juego sin regla, para comprender sus formas y sus figuras, sin duda es conveniente poner entre paréntesis por uno mismo la seguridad vinculada a la búsqueda de relaciones fijas o de configuraciones estables: es necesario haber preferido por sí y en sí lo efímero y lo perecedero." (1982, p. 15.)

trabajo, tiempo libre (tiempo libre que ni siquiera conceptúan existente o como posibilidad), alegría, seres queridos. Es el gamonal o el terrateniente que sufre en los relatos orales y son sus víctimas quienes ríen de triunfos ilusorios, posibilitados por esos espacios.

Un pequeño hacendado era apodado *Allpa miku*, cuya traducción al español sería "el que come tierra". Cuando los campesinos lo llaman por sus nombres y apellidos lo hacían con cierta seriedad, hasta podría decirse con temor-respeto; mas cuando lo hacían, a sus espaldas, por su apodo, no escondían su beneplácito, reían de buena gana, eran felices. Aquel *papay* respetuoso con que se le dirigían cuando estaba presente, aquel *papay* que lubricaba sus tensas y temerosas relaciones, era olvidado momentáneamente, aunque después ellos siguieran llevándole carneros como parte de la renta, aunque después pasaran a cuidar los cerdos que después de criarlos, engordarlos, trasladaban en *chakanas* (especie de camillas hechas de palos, en las que los cargaban, a exigencia del patrón, "para que no pierda peso") de la hacienda a las casas que éste tenía en Huanta.

No hay juego que no lleve la marca de la sociedad que lo disfruta. Pero tampoco esta marca anula la creatividad, la imaginación, la espontaneidad. Órdenes revueltos en los días de carnaval, jerarquías burladas por apodos que circulan clandestinamente, chistes que "vengan" y crean opinión pública, sonidos recreados y gramáticas trastocadas, canciones que transitan entre el deseo y la utopía, todo ello está, se sigue construyendo, corrigen, aunque ("luego luego") redes invisibles los aprisionen y hasta los vendan.

Las pláticas en los parques, en las calles, en el recreo, en las posadas, reventones y fiestas, constituyen un espacio y un tiempo constitutivos de lo cotidiano, más aún, esperados, buscados, apreciados.

Sin embargo, estos espacios son también un lugar de expresión de contradicciones personales, familiares y sociales: no en vano algunas de ellas terminan en peleas, en la comisaría, en el "bote" o en enemistades que inclusive se heredan... en muertes: si aparece, intrusamente, un "chinga tu madre", el desenlace es imprevisible. Asimismo, la adscripción de apodos, como también la producción de chistes, no siempre buscan mejorar las relaciones interpersonales: no, buscan establecer superioridades, es un juego que contiene mucho de disputa por poderes, pequeños, pero poderes al fin. En este sentido el apodo

puede actuar como "exorcizante", en cuanto que la adscripción al "otro",[22] aleja, ilusoriamente, el estigma del productor.

Una función del apodo es ubicar y/o reubicar las relaciones del individuo con el grupo. Esto a veces ocurre violentamente. En algunos casos puede ser que sólo formalice lo que el apodado, con su práctica, venía construyendo; sin embargo, al subrayarlo lo formaliza, lo descubre, violenta algo que ya existía como potencialidad. La información que provee no privativa del conocimiento del apodador. Muchas veces ya ha circulado en el grupo[23] y éste lo que hace es sintetizarla y proponerla. El apodo, en este caso, institucionaliza lo difuso, que transita por el rumor y crea una marca de identidad que establece límites de clasificación, lo objetiva, y en adelante, el grupo usará. Es la capacidad de instituir, cuyo poder no depende, en el caso de los apodos de los caminos "clásicos", del poder, es decir de capitales económicos, ni, a veces, culturales nacionales, sino de capitales culturales más "humildes", locales.

[22] Este "otro" es en cierta forma constituyente de una subclasificación, pues designa a alguien del grupo, del "nosotros", que sirve para metaforizar relaciones interétnicas, condena en el "nosotros" una cualidad, considerada intrusa, de los "otros". Sin embargo, la negación de su existencia supone una actividad, intensa, para alejar estos elementos que se consideran estigmatizantes. Es algo parecido a lo que hacen *pakinas* y *relamidas*: llamar a alguien por su "defecto" para ocultar el mío, "al ladrón, al ladrón". Aquí ya caminamos por el drama, aunque su destino puede ser el ridículo.

[23] El chisme es un ámbito frecuente de circulación de información en los pueblos. Hay un refrán que indica su fuerza y extensión: "Pueblo chico infierno grande." La canción ayacuchana "Huamanguinita" también la ilustra:

"... cuchillos puñales a mí no me matan/ runapa siminmi (las habladurías de la gente) eso sí me mata". Iván Ilich ilustra la función del chisme: "La probidad de la comunidad no sólo es protegida por el escarmiento público ocasional y la mofa periódica en los carnavales. De manera sutil y continua es salvaguardada por los proverbios tradicionales de la comunidad, sus acertijos ancestrales, sus historias al calor de la fogata y, sobre todo, por sus chismes... John B. Haviland, ... muestra la forma en que el chisme en una aldea mexicana permite a la gente revisar las reglas que la rigen y manipularlas conforme a sus fines personales. El chisme sobre el pasado es la manera en que un grupo echa raíces en el pasado, creando para sus miembros la historia en relación con unos y otros. El chisme acerca a los amigos. Crea un tipo de marca visible de pertenencia; cualquier miembro competente debe poder comprender los escándalos del grupo y las reglas no escritas de lo que constituye el rumor legítimo." (Ilich, 1990, p. 128.)

La relación del apodado con el apodador depende del tipo de producción. La tensión es más frecuente cuando se subrayan rasgos considerados negativos. Es siempre una relación de poder: el publicarlo o esconderlo, el filtrarlo para que circule a hurtadillas, la frecuente negativa a reconocer autorías o la tendencia a jactarse de haberlas producido, depende de las fuerzas que ambos despliegan, pero también de la recepción grupal. Esta reacción del grupo incrementará el poder de alguno de ellos y las variables que intervienen oscilan entre factores que vienen de fuera del apodo (prestigio de los contendientes, poder, proximidad afectiva, etc.) a aquellos que son más directamente vinculados al propio trabajo en la lengua: el ingenio es una cualidad muy valorada.

Es ese poder disputado el que condiciona, además de otros factores, las formas de expresar los apodos: un apodo muta, también, condicionado por estas tensiones: "camuflar" un apodo es ponerse una máscara y ponérsela a él también. El tono de voz para expresarlo y los gestos y palabras que lo acompañarán son también condicionados por distancias y proximidades, por enconos o afectos, y pueden hacer variar, drásticamente, el sentido del apodo: *Perra*, llaman cariñosamente en Tepoztlán a una persona que muestra mucha actividad: "se mete en todo, tiene hartos amigos... y él no se molesta, si son sus amigos los que le dicen..."

Esto nos remite a que estamos en el ámbito de poderes micro que surgen de interacciones cotidianas. Es este espacio el que fue estudiado por Goffman (1986, 1989); aunque, como lo reconociera Wolf, este corte epistemológico observa limitaciones al no integrar o interrelacionar los flujos dialécticos entre la macroestructura y lo cotidiano: "No es el poder de una clase, o aquel que deriva de la posesión de los medios de producción: es el poder que nace de la manipulación del material simbólico de las rutinas, de las fórmulas de cortesía, el poder de persuasión, en definitiva, el que usamos en las situaciones diarias." (Wolf, 1979, p. 90.)

En las mencionadas interacciones, aun en núcleos pequeños, se construyen "lugares" y jerarquías: ¿quién tiene autoridad para apodar "de frente" y quiénes no y lo hacen circular "a espaldas" del apodado? La pregunta podría invertirse y significar estas redes, que se construyen cada día y, por ende, tienen su historia, su biografía.

Estas relaciones de poder, de tensión diversa, sin embargo, son no solamente reflejadas por los apodos, sino que éstos sirven de armas en la contienda: el apodo, como el chiste, es

también un instrumento que arremete contra el sujeto, aun [illegible] quisiera "darle una vuelta" y reafirmar valores. No tie[illegible] la capacidad de maniobra que tiene el chiste y hasta la ironía, [illegible] más bien la contundencia del sarcasmo.[24] A pesar de ello, l[illegible] encubrimientos y metaforizaciones permiten "atacar" el d[illegible] fecto que difícilmente podría hacerse directamente, sin medi[illegible] ciones. Estamos aquí en el espacio de apodos que tienend[illegible] finalidades correctivas sociales, no consideran aún la estigmatización como finalidad frontal, intensa, es la diferencia emotiva que logra *Almorrana*, *Alacrán*, *Cuguama*, *Burro blanco* o *Chizito*, frente a *Cepillín*, *Cheto*, *Peine*, *Chino*.

La construcción de un "nombre", del adorno de un prestigio, de un poder, como dijimos es tarea cotidiana y no muy incoscientemente realizada, es más, muchos trabajan con ahínco su imagen. Cuando esta tarea se convierte en algo visible, distinguible, el grupo empieza a dudar del constructor y condena su empeño ya sea acudiendo a la ironía o al apodamiento. Juan Cravero describe el caso de un "personaje típico" huamanguino, el famoso *Capi Fuentes* y la no menos recordada *Reina Octavia* o *Reina Ukucha*. De ésta relata, describiendo su vanidad: "Que haya mantenido amores con alguien o haya admitido relaciones furtivas o públicas, jamás se llegó a saber, sino cuando ya los años le fueron pesando y los deseos reprimidos se exteriorizaban por efecto de la ancianidad, y tardíamente pretendía sentir locas ansias de amar, porque la fiebre de sus amores contenidos la obligaban a publicitarse jactanciosamente sobre sus supuestas relaciones, no de un simple querer y amar, sino de un franco maridaje pero con personajes encumbrados, como presidentes, reyes, príncipes, generales, etc., pero jamás con humildes hombres..." (1985, p. 18). Los dos personajes terminaron desquiciados, los que los rodeaban para trabajar este proceso de construcción de identidad marginal, los *chistosos*, anunciaron públicamente su boda, pues eran contemporáneos, mientras el *Capi* se encolerizaba y repartía insultos y palos, la *Reina* se alimentaba de ilusiones, el grupo conducía, ayudados por ellos, sus destinos a la historia tragicómica de la Huamanga pueblerina de los años cincuenta y sesenta, en donde "todos se conocían", donde todos "sabían hijos de quién eran", pueblo donde el anonimato no era posible y el apodo era un elemento identificador fundamental.

[24] Nuevamente decimos que se asume la tendencia, sin olvidar lo que dijimos acerca de la riqueza y la variedad de los apodos, por ejemplo aquellos que dicen lo contrario de lo que expresan

Estructura del apodo

Parecen ser cuatro los criterios de producción de los apodos, si consideramos su estructura interna:

1. Analogía significativa. La que se construye por procesos de comparación: *Caballo*, *Burro*, *Alacrán*, *Anforita*, *Casahuate*, *Cuervo*, *Blader*, *Atuq*, *Alambre chanka*, *Chicle*, *Pavo*, serían algunos de los ejemplos. El criterio que lo rige es el de la búsqueda de alguna(s) cualidad(es) equivalente(s) entre las que exhibe el apodado y el campo elegido, que en áreas rurales pertenece a la naturaleza y más a los animales. Su estructura es semejante a la de la metáfora, en tanto la equivalencia selecciona y jerarquiza las cualidades puestas en contacto. Es el que muestra mayor presencia.

2. Oposición. En la que la comparación inicial desemboca en una calificación contraria, connotada: *Charles Atlas* (a quien es delgado), *Gringo* (a una persona de coloración oscura), *Gorda* (a una que es delgada) *Chato* (a quien tiene estatura alta), *Listo* (a un quedado), *Delgadina* (está muy gorda), etc. La estructura significativa tiene mucha semejanza con la ironía y en algunos casos incorpora elementos constitutivos de la hipérbole.

3. Refuncionalización terminológica. Que trabajando el significante busca una redefinición significativa: *Caca seca*, *Arquito*, *Cincopete*, *Cheto*, *Chorro*, *Elvis*, *Charles Aznavour*, *Chalchaka*, *Churrasco*, *Lucacha*, *Ecua*, etc. El significante surge de la transformación de otros significantes, y en su mayoría no se estructuran con las reglas de la lengua, sino infringiéndolas. En *Elvis*, por ejemplo, se conjuntan el artículo *el* con la primera sílaba de *bisco*; y se acude a un nombre para "justificar" tanto su existencia como el "error" ortográfico (*v* por *b*), buscando que el apodo, con el apócope correspondiente, signifique "*el bisco*". En el caso de *Charles Asnavour*, no hay una modificación sustancial en el significante; sin embargo, en la pronunciación sí se acentúa, de tal manera que *Asnavour* se parezca a *asno* o *burro*, que es el significado perseguido.

4. Nominativa o descriptiva. En el que el apodo asume la nominación de una cualidad del apodado y desde allí le adjudica un identificador: *Boludo*, *Brillosa*, *Bola*, *Cabezón*, *Cachetón*, *Cachetes*, *Cartera*, *Científico*, *Copete*, *Chueco*, *Chambra misti*, *Chapu*, *Chichu juez*, *Mati uma*, etc. El procedimiento es semejante al de la analogía significativa, con la diferencia de que la calificación no requiere de un referente objetual (significado) exterior, sino simplemente de la exposición subrayada de la cualidad (o defecto).

Dentro de la muestra recogida, los apodos más frecuentes son del primer tipo, los mismos que en su estructura significativa tienen un referente ajeno al campo semántico del sujeto nombrado, es decir, que toman como significante un objeto exterior, el mismo que servirá para significar la cualidad que el apodador pretende resaltar. Este nexo adquiere una definición mayor de parte de la cultura local y su lectura requiere de una mayor comunidad entre los componentes de la interrelación que trabaja los apodos. En términos numéricos, ocupan un lugar destacado, también, los del último tipo, es decir los nominativos, aunque la valoración (en tanto convocante de grados de placer y tensión) hacia éstos sea menor.

El siguiente esquema da cuenta de la estructura de los apodos de analogía significativa, de oposición y de refuncionalización de términos. Los apodos de carácter nominativo prescinden del referente sígnico "adicional" pues se "autosignifican".

Apodo: Apagón

Significante:
Apagón[25]

Significado:
Negro (tez)

Referentes:
Oscuridad
Sujeto apodado

La peculiaridad del signo-apodo es que en él esta estructura triádica no da cuenta de las relaciones que establece con el sujeto apodado: el referente debe extenderse hasta ubicar a este sujeto, "luego" de haberse ubicado en otro, que en el ejem-

[25] Este apodo es entendible dentro de la situación política que vive el Perú, en tanto que por los atentados terroristas, numerosas torres son dinamitadas y son frecuentes los apagones. Esta situación de violencia ha marcado variaciones en el lenguaje cotidiano, nuevos términos se incorporan al igual que nuevos sujetos y actos: "terrucos", por terroristas, "repuchos" por Guardia Republicana; "chaplas", "malacas" y "rufas" a las mujeres que son amantes de militares y policías, "cumpas" a los senderistas, etc. En los baños públicos, en los de los colegios y la universidad, aparecen grafitis indicando: "Campaña contra el sida, dile no a las tomberas." (se llaman tombos a los policías). Los niños juegan a la guerra: los contendientes: "repuchos" *versus* "terrucos".

plo sería el de "oscuridad". En los términos de Barthes, es una estructura parásita que "habita" en un sistema que no es el suyo y se apodera de él para realizar el proceso de connotación.

En los apodos nominativos esta extensión ya no es necesaria por su carácter denotativo, aunque el carácter sinecdóquico de todos los apodos matice o cuestione esa pretendida literalidad. Los apodos que trabajan refuncionalizando los términos son de carácter complejo por cuanto en ellos también existe metaforización al remitir a "otro lugar" el sentido inicial o construir otro sentido más singular, local, cuya lectura hace indispensable un "saber cultural" compartido, si se quiere más íntimamente.[26] Los apodos de oposición significativa también operan como en el gráfico, tienen un cierto grado de connotación, es decir, su referente es un sistema de signos, denotativo, al que "usa" para significar, teniendo como particularidad el que la presencia de su objeto[27] lo desmienta cotidianamente.

En la estructura significativa de los apodos opera un sistema de oposiciones binarias. Es posible que la necesidad de enfatizar conduzca hacia esta característica, pues la binariedad de la presentación de los apodos no anula la percepción más matizada que se presenta en la argumentación que acompaña a la justificación de determinadas adscripciones. Esa preocupación, de subrayar, explica este juego de contrarios: no estamos ante relatos extensos, como serían los cuentos, mitos, chistes, etc., sino ante términos breves a los que se encomienda una síntesis significativa, que a su vez requiere de economía, en tanto que su uso frecuente, funcional y hasta gráfico, n pueden ser cumplidos a cabalidad si se incorporaran matices.

Por otro lado, el subrayamiento sólo puede operar en cuanto se distinguen caracteres singulares. La singularidad es, por definición, lo único o lo diferente. Los matices existen en lo rutinario, en lo cotidiano, en lo masivo; sin embargo, es

[26] Berstein señala la tendencia hacia la formación de "lenguaje particulares al distinguirlos de los del habla elaborada: "Des o examinar primero las nociones de variantes de habla elaborada y restringidas. Una variante puede ser considerada como el conjunto de restricciones, ligadas a un contexto determinado, que pesan sobre las selecciones gramaticales y léxicas. Sapir, Malinowsky, Firth, Vygotsky y Luria han señalado desde puntos de vista diferentes que entre más estrecha sea la identificación entre los hablantes mayor será el conjunto de intereses compartidos y será más probable que el habla tome una forma particular." (1981, p. 32.)

[27] En los términos de objeto dinámico de Peirce.

en su interior donde surge la diferencia, la individualidad de cualidades, exigiendo nominación. Al interior de la identidad grupal, de la distinción intercolectiva, los apodos trabajan la identidad intersubjetiva, interindividual, designando diferencias destacables al interior del grupo o de los subgrupos.

La nominación de la diferencia, sin embargo, no significa la exclusión del sistema al apodado, sino, al contrario, constituye el reconocimiento de su inclusión, de su integración. Esta característica no solamente nos la expresa la amplia producción de apodos, sino la propia actitud de muchos de los apodados: cuando a alguien que siempre se ha nominado por su apodo se deja de hacerlo, éste se "molesta, se enoja", considera que se ha establecido una relación más "fría", y se extraña por ello, reclamando su restablecimiento, provocando un reacomodamiento de las interacciones que pueden recuperar las formas anteriores o no según la situación y sus causales.

Algunas de las oposiciones que hemos hallado en la muestra que venimos trabajando son:

Alto/bajo	Gordo/flaco
Belludo/lampiño	Bello/feo
Viejo/joven	Mujer/hombre
Lento/rápido	Loco/quedado
Blanco/negro	Indio/blanco
Tacaño/generoso	Serio/alegre
Aseado/sucio	Culto/ignorante
Pobreza/riqueza	Vanidad/humildad
Inteligente/bruto	Colérico/«tranquilo»

Un análisis más detenido de estas oposiciones y su ubicación en el conjunto de percepciones en los campos semánticos en los que operan se realizará cuando presentemos los apodos correspondientes a los criterios clasificatorios: estético-físicos, comportamentales, relacionados al poder y la sexualidad.

4. Cuerpos, deseo, poder y psicología

El cuerpo, su estética

A maese Antonio, anciano carpintero a
quien todos llamaban "maese cereza",
porque tenía la nariz colorada
como una de esas frutas...

Carlos Lorenzini,[1] creador de Pinocho

La "instalación" de la persona en el mundo se da a través de su cuerpo. El cuerpo se expone, se exhibe (o esconde) de manera diferenciada según los periodos históricos y las culturas; las miradas también tienen singularidad histórica y diversidad sociocultural. Nuestra presencia, que es un elemento decisivo de la presentación de nuestra identidad, es también la subjetivación de nuestro cuerpo, de parte nuestra y de los otros.

Esta subjetivación ocurre en la interacción cotidiana,[2] en la que se destaca como característica una mirada mutua permanente entre los participantes, quienes acomodan su presentación y actuación en función de la lectura de dichas miradas; o, también, intentan imponer un estilo aun cuando no armonice con el entorno (en este caso será inevitable el apodamiento,

[1] Seudónimo del escritor Carlos Callodi.

[2] Eidheim la ubica de la siguiente manera: "Las esferas de interacción, lo mismo que las identidades, surgen de la interacción cotidiana, ya que el control de la impresión que se puede dar de la identidad se convierte en una preocupación constante de los actores." (1976, p. 52.)

como lo muestra *La Chinela*, en Tepoztlán, o *Glostorita*, en Huanta).

Durante mucho tiempo dominó en la percepción del cuerpo la separación de éste del "espíritu". Platón inclusive llegó a decir que el espíritu del filósofo desprecia su cuerpo, subrayando que éste se constituía en una suerte de lastre, un depósito secundario. Karl Menninger supera la dicotomía indicada al señalar la convergencia de una totalidad de factores en la constitución de la personalidad:[3] "La personalidad es el individuo como totalidad, su altura y su peso, sus preferencias y sus aversiones, su presión sanguínea y sus reflejos, sus esperanzas y sus menosprecios, sus piernas vencidas y sus amígdalas inflamadas. Significa todo lo que uno es y lo que está tratando de llegar a ser." (en Aisenson, 1981, p. 7.) En este sentido, la evaluación popular (fenomenológica) de la personalidad es más próxima a esta definición.

La percepción del cuerpo como cuerpo vivido difiere según las tradiciones culturales. Su nombramiento, es decir, la terminología creada para nombrar (o no nombrar) sus componentes, constituye un fenómeno histórico y al interior de cada periodo no se materializa de manera homogénea. Bajtin señala estas diferencias al describir las características de la cultura popular, al estudiar la obra de Rabelais: "En la base de las imágenes grotescas encontramos una *concepción particular del todo corporal y de sus límites*. Las fronteras entre el cuerpo y el mundo y entre los diferentes cuerpos, están trazadas de manera muy diferente a la de las imágenes clásicas y naturalistas."[4] (Bajtin, 1990, p. 284.)

Es importante señalar la capacidad constitutiva de la presentación corporal en la formación del sujeto (Dubet, 1989) o del personaje (Goffman, 1989). Aída Aisenson señala que sentir el cuerpo, proyectarlo a la mirada de los otros, y a la propia, trabaja la biografía del individuo:

[3] Son los aportes de la neuropsicología, el psicoanálisis, la psicoterapia, entre otros, los que permiten la superación de la dicotomía del "monismo espiritualista y el monismo materialista" (Aisenson, 1981, p. 8).

[4] Los propios subrayamientos, las "partes" miradas y nombrables también difieren; por ejemplo, como él mismo dice que: "... para el grotesco, la *boca* es la parte más notable del rostro. La boca domina. El rostro grotesco supone de hecho una *boca abierta*, y todo lo demás no hace sino *encuadrar* esa boca, ese *abismo corporal abierto y engullente*" (Bajtin, 1990, p. 285).

> El cuerpo es y el cuerpo es sentido, y esto último constituye un punto capital. En efecto, el propio cuerpo puede ser sentido como débil o potente, como atractivo o carente de gracia, como sexualmente más o menos diferenciado; puede exaltarnos o disminuirnos, y de tal modo inspira vanidad o vergüenza, seguridad o indefensión, respeto o repugnancia, e influye por lo tanto en las actividades generales de cada uno. A su vez éstas lo afectan, y contribuye por todo ello a determinar importantes decisiones individuales, aunque pocas veces se torna consciente este influjo (Aisenson, 1981, p. 283).

Es éste un punto cardinal, desde nuestra perspectiva, en la actuación del apodo en cuanto que éste se constituye, a diferencia de la máscara, en la explicitación de un rasgo: lo nombra, pero no lo hace de manera absolutamente denotativa, sino que al extenderlo como significante de *toda una persona*, es decir, al calificarlo y sustantivarlo en un mismo signo, lo reduce, en cierta manera a ese referente (una nariz,[5] por ejemplo). Quizá no sea del todo abarcativa esta afirmación: no, el sujeto no es una nariz ni un color de piel, por lo menos no lo es siempre: el grupo reconoce la multiplicidad de sus facetas; sin embargo, en muchas ocasiones, no solamente especiales, el sujeto es reducido a "eso" que le caracteriza y que el apodo sintetiza. Estas "reducciones" dependen de muchos factores, entre ellos las circunstancias en que las personas se refieren al apodado, de la afectividad: es más usual que cuando hay encono con él, la tendencia a enfatizar el "defecto" sea mayor; también depende de las características exhibidas, es decir, de la "espectacularidad" del rasgo: no estamos ante un Cirano, pero por ahí va, es su paradigma. Decimos que no es solamente denotativa, porque aun cuando nombre *un* rasgo, en cierta forma la intención, y el uso, es que *contenga* a toda la persona, abarcando mucho más de lo que "literalmente" debería; de alguna forma es un signo que usa a otro (la boca nombrada) para identificar a su "poseedor". Es más frecuente que los apodos estigmatizantes tengan mayor capacidad abarcativa, pues se adiciona a su significación la emotividad que la acompaña, como un factor que incrementa la necesidad de enfatizar.

[5] Hay muchos apodos que identifican a individuos que tienen una nariz prominente, aquellas personas que Quevedo calificara que tenían un rostro "a una nariz pegado" o que Françoise Duvignaud calificara "proa de todo el rostro" (1987, p. 204). Entre estos apodos tenemos: *Roqoto, Nariz, Loro, Lorenzo, Loretano, Cuervo, Senqa, Gonso,* etcétera.

Sin embargo, el proceso de significación que trabaja el apodo busca la fundación de una falsa ambigüedad, pues se dirige a un sentido único y la situación inmediata de producción y circulación, la contingencia, es cómplice de su falsa ambigüedad, pues sitúa para desmentir, y esto sucede aun cuando un apodo indique un significante opuesto, por ejemplo al llamar *Chato*, es decir, de estatura pequeña, a una persona alta; la entonación y el guiño, así como las miradas de los otros conducen nuestra lectura hacia donde nos quiso llevar quien la formuló. Aquí nuevamente la complicidad significa signos compartidos, un saber común, interacción cotidiana fundante de una comunión en la que la reformulación del sentido pueda ser comprendida, interpretada.

En muchos casos hemos visto que un individuo tiene dos apodos, uno que circula públicamente y otro en forma clandestina. Este último también es público, pero se esconde a su referente (el apodado) y se usa creando espacios que lindan con lo privado, con la confianza, con la complicidad. En otros, como hemos señalado antes, acumulan varios apodos que, a pesar de ello, parecieran no operar, como en el caso descrito por Zonabend,[6] como restitutivos de las múltiples facetas de su personalidad, sino como enfatizando alguna: mutan los significantes para vigenciar el significado, mutan los referentes connotativos con la misma finalidad reductora.

La importancia que se adscribe a la presentación del cuerpo humano en la constitución de la identidad del sujeto nos la dan dos elementos complementarios aunque en apariencia opuestos: el cuidado de la presentación o el uso del cuerpo,[7] y, por otro lado, la mayor presencia de apodos que lo califican. De un

[6] Ella encontró que en Minuit, la multiplicidad de nominaciones tenía esa finalidad: "Dar —o permitir que cada miembro del grupo posea— múltiples nombres significa en cierto modo que se restituyan a cada uno las numerosas facetas de su personalidad." (Zonabend, 1981, p. 300.) Habría que agregar que no sólo se *da*, es decir, que el grupo asigna, sino que el propio sujeto, de alguna forma se "fabrica" nominaciones, como vimos en el caso de los seudónimos, nombres artísticos, y también en los apodos, al aceptar algunos de ellos o rechazarlos y conseguir resultados opuestos a su búsqueda: el grupo enfatiza aquellos apodos que muy obviamente rechaza el apodado.

[7] Nos estamos refiriendo al cuidado en el vestuario, a los esfuerzos que se realizan para el maquillaje, el trabajo que se realiza para conseguir un estilo en el movimiento, la higiene o su descuido (evaluado con insistencia), etcétera.

total de 284 apodos recopilados en Huanta, 48% pertenecen a lo que hemos categorizado que evalúan el cuerpo y su uso, mientras que en Tepoztlán, de 275 lo es 52%. En los dos lugares es alto el número de apodos que pertenecen a este bloque.

De los apodos que evalúan rasgos de carácter físico, los que designan resaltando algún "defecto" operan con bastante proximidad a la caricatura. Bergson asociaba esta facultad del caricaturista no solamente a la capacidad de graficar, sino, en un proceso integral, a la capacidad de descubrir ese rasgo, que puede permanecer oculto a nuestra vista, inclusive por mucho tiempo, para emerger gracias a su nombramiento.

> Automatismo, rigidez y hábito adquirido y conservado son rasgos por los que una fisonomía nos causa risa. Mas ese efecto gana en intensidad cuando podemos referir dichos caracteres a una causa profunda, a determinada *distracción fundamental* de la persona, como si el alma se hubiese dejado fascinar, hipnotizar, por la materialidad de una acción simple. Se comprenderá entonces lo cómico de una caricatura. Por regular que resulte una fisonomía, por armónicas que se supongan sus líneas y por ágiles que resulten sus movimientos, jamás es enteramente perfecto su equilibrio. Siempre se desprenderá de ella la indicación de un hábito que se anuncia, el esbozo de un posible gesto, una deformación preferida, en suma, a la cual se inclinará más fácilmente la naturaleza. El arte del caricaturista consiste en captar ese movimiento, a veces imperceptible, y hacérnoslo visible, agrandándolo (Bergson, 1986, p. 31).

Ahora, si observamos las motivaciones de los nombramientos caricaturescos de los apodos de carácter estético físico, si bien objetivan gustos o sistemas de clasificación o encasillamiento, tienen en sí mismas su finalidad. no buscan corregir, sino sancionar, castigar. A diferencia de los apodos que califican comportamientos o evalúan la sexualidad o el poder, estos apodos no apuntan hacia el logro de valores, sino quedan realizados en su objetivo. el propio sujeto. Esto no quiere decir que en cierta forma los propios usufructuarios no se vean inmiscuidos en las categorías que manejan para este ejercicio. el exorcizamiento de que hablamos tiene su objetivación aquí, pues el apodo que descubre al otro (apodado) es posible que cumpla las funciones de máscara para quien lo produce y/o lo utiliza.

La máscara, en apariencia completamente contraria al apodo, no descubre sino encubre, no mantiene total lejanía frente a la necesidad que tiene el grupo de subrayar, clasificar, distinguir y discriminar: es la máscara un astuto artificio co-

lectivo para subrayar bajo la apariencia de ocultamiento, o por lo menos de transferir de manera temporal la identidad del sujeto que la porta. Sin embargo, a diferencia de la caricatura o del apodo, la máscara subraya, en el acto, lo colectivo, un disvalor o un valor, mientras que el apodo subraya lo individual. Por otro lado, la máscara "esconde" lo individual[8] y el apodo lo público: un rostro personificado *versus* un sistema estético, valores y objetivación:[9] el sujeto sancionado, en su corporeidad, esconde un sistema de sanciones o por lo menos intermedia entre ambos, o como diría Merleau Ponty: "existe una lógica del mundo con la que mi cuerpo todo se conjuga"(en Aisenson, 1981), y el apodo media entre ese "todo" individual y la "lógica del mundo" como su plasmación nombrada, mediación que pareciera transitar por la oposición o por lo menos por la infracción.

[8] Estamos hablando por ejemplo de las máscaras rituales y, también, de las máscaras de carnaval. En estas últimas el rostro se cubre en un ambiente de licencia de las normas y del control social. Metafórica y realmente, la máscara autoriza al individuo. También estamos hablando, en oposición a las anteriores, de otras máscaras menos concretas, "invisibles", que operan como los más directamente opuestos a los apodos, encubriendo (Allard y Lefort, 1988), como las que dramáticamente describe el escritor flamenco, candidato a Premio Nobel, Hugo Claus: "vivo detrás de numerosas máscaras. Detrás de ellas se oculta toda la vergüenza, la fragilidad y la pena que puedo tener, pero estas máscaras me sostienen y es mi modo de defenderme" (en Bousset, 1992, p. 20). Máscaras concretas, maquillajes y actuaciones, operan en la intersección de lo individual y lo colectivo, modifican el momento para vigenciar estructuras.

[9] Bajtin establece una cierta relación entre máscaras y apodos: para él, parece ser que piel y máscara, materialidades contiguas en rituales (cívicos, sagrados o festivos) se emparentan en sus finalidades lúdicas: "La máscara expresa la alegría de las sucesiones y reencarnaciones, la alegre relatividad y la negación de la identidad y del sentido único, la negación de la estúpida autoidentificación y la coincidencia consigo mismo; la máscara es una expresión de las transferencias, de las metamorfosis, de la violación de las fronteras naturales, de la ridiculización, de los sobrenombres; la máscara encarna el principio del juego de la vida, establece una relación entre la realidad y la imagen individual, elementos característicos de los ritos y espectáculos más antiguos." (1990, pp. 41-42.) Sin embargo, de ese parentesco, el apodo pareciera querer enfatizar un *sentido único*, pues en la mayoría de los casos no son más de uno los apodos con los que carga el sujeto; por otro lado, mientras el grupo juega, con el lenguaje y con el "defecto" del apodado, éste es manipulado, tiene el destino del juguete en manos de niño travieso.

Debido a las funciones adjudicadas a los apodos: *subrayar* éstos requiere aprehender determinada característica del sujeto: algo que es destacable. Este trabajo supone la conciencia (aunque permanezca implícita) de la existencia de una relación móvil entre homogeneidad y diversidad. Hemos dicho que el apodo es la objetivación de un sistema de clasificaciones que es el gusto; sin embargo, el conjunto de apodos integra ese sistema; en su concreción, cada apodo no es más que un elemento de dicho sistema y refleja, también, una parcela de la estructura humana, en este caso de la corporeidad del apodado. En la producción de apodos podemos distinguir una cierta determinación más sistémica de "bloques" corporales que pertenecen muy gruesamente a categorías "positivas" y "negativas" que operan en la cotidianidad como principos clasificantes: la "arcaica" (Barthes, 1978a, p. 25) subdivisión de la parte de arriba y la parte de abajo, cuya expresión serían las adjetivaciones y la propia posibilidad de ser nombrados.[10]

En una proporción semejante a la poesía y la canción popular, que privilegia los rostros y sus componentes, para exaltarlos, los apodos enfatizan (en términos estadísticos) la evaluación y calificación de esas "partes" del cuerpo. La direccionalidad valorativa de la poesía y del apodo son opuestos: éste subraya los "defectos".

De la muestra de apodos que pertenecen a este bloque, corresponde a Tepoztlán 46.5% y a Huanta 39%,[11] es decir, que

[10] Bajtin señala que en el grotesco, en la cultura carnavalesca, estas fronteras cesan: "He aquí por qué el rol esencial es atribuido en el cuerpo grotesco a las partes y los lados por donde él se *desborda, rebasa sus propios límites, y activa la formación de otro (o segundo) cuerpo: el vientre y el falo*; estas partes del cuerpo son objeto de la predilección de una *exageración positiva*, de una hiperbolización; estas partes pueden también *separarse del cuerpo*, tener una vida *independiente*, suplantan al resto del cuerpo relegado a un segundo plano (la *nariz* puede también separarse del cuerpo). Después del vientre y del miembro viril, es la *boca* la que desempeña el papel más importante en el cuerpo grotesco, pues ella engulle al mundo; y en seguida, el *trasero*. Todas estas *excrecencias* y *orificios* están caracterizados por el hecho de que son el lugar donde se *superan las fronteras entre dos cuerpos y entre el cuerpo y el mundo*, donde se efectúan los cambios y las orientaciones recíprocas." (1990, p. 284.) Se establece una suerte de amnistía, tanto en los silencios impuestos (ahora voceados a "voz en cuello") como en sus valoraciones.

[11] De 145 apodos de este bloque, en Tepoztlán, 68 evalúan la cara, la cabeza o alguna parte de ella, en Huanta de 138 apodos, 54 pertenecen a esta categoría.

n el primer caso aproximadamente cinco de cada diez apodos privilegia la cara en su necesidad enfatizadora, mientras que en Huanta, cuatro de cada diez lo hace. De este conjunto de apodos, una proporción mayoritaria designa determinada característica específica, en Huanta solamente ocho apodos designan el conjunto de la cara-cabeza y en Tepoztlán 18, mientras que 46 y 50 respectivamente incide en el ojo, la boca, la nariz, los cabellos, el cuello o la coloración de la piel, como referentes exclusivos del apodo.

Los apodos que designan la totalidad del conjunto rostro-cabeza señalan una fealdad integral: *Ceviche*, "su cara da cólera"; *Chipi uya*, "se parece al mono"; *Churrasco*, "es churro, pero da asco"; *Kadafi*, "porque se parece"; *Nakachu uya*, "su cara de criminal, parecido al nakaq (degollador)"; *Tribilín*, "porque tiene la cara y la boca como de Tribi"; *Huajolote*, se parece, es colorado también; *Güenchi*, "porque es feo", son entre otros los apodos que califican o descalifican globalmente al rostro, y con él, al apodado.

Las designaciones de rasgos más específicos tienen una mayor variedad de referentes y es más frecuente la asociación con rasgos de animales: *Oqe muti*, "por tener ojos grises"; *Chapu*, "por tener mucha barba"; *Weqte*, "por legañoso"; *Qoto...*, "por el bocio"; *Ñuti*, "el moco le estaba colgando"; *Estados Unidos*, "porque tiene desarrollo en su cara"; *Churcho*, "malogrado de la vista, tiene un solo ojo"; *Bagre*, "su boca se parece", *Gato*, "por el color de sus ojos"; se suman a los de *Zorrito*, *Caballo*, *Pajarito*,[12] entre otros. En este bloque de apodos se observa la presencia de aquellos que designan rasgos de carácter racial o por lo menos insinúan alguna característica que puede remitir hacia una clasificación de este tipo; entre otros tenemos los siguientes: los ya indicados *Gato*; *Chapu*; *Zafiro*, "ojos de color azul verdoso"; *Chanchito de ojos azules*, "ojos de color celeste"; *Chino* y *Japonés*, en ambos casos por los ojos rasgados (el primero en Huanta y el segundo en Tepoztlán); *Erizo* y *Kichka*, por "los pelos parados y tiesos"; *Chino*, por los cabellos ensortijados (Tepoztlán); *Gallo*, *Pavo*, *Huajolote*, *Puca*, por colorados; *Texcal*, *Cara de Chapote*, *Negro*, *Kiwi*, *Sambo*, etc., por morenos o negros; *Waqra chuño*, *Loro* y otros por la nariz aguileña.

[12] A manera de ejemplificación los enumeramos: *Zorrillo, Tomate, Tapir, Pulga, Nopal, Pato, Huevo de pípila, Casahuate, Borrego, Burro*, etcétera.

A estos apodos que subrayan la coloración de la cara, hay que añadir otros (25) que sin mencionar lugares específi s del cuerpo, nombran la totalidad de la persona con una refer n a al color de la piel, como: *Apagón*, "por negro"; *Burro blan o*, "colorado, medio blancón"; *Chambra misti*, "parece gringo, p r es de aquí, medio chacrón pues"; *Negro*, "por blanquita"; *Iguana güera*, "por gringo"; *Cuervo*, "por moreno"; *Uganda*, "por negro"; *Qala ukucha*, "blanquiñoso y lampiño"; *Kaputo*, "por morena y chiquita", etc. Es ya un lugar común decir que en nuestros países se mantiene una actitud racista. Lo que sí nos parece importante determinar es que no existen nominaciones especiales y específicas para apodar a los indígenas: las categorizaciones son colectivas y no individualizadas, o en todo caso se acude a un referente "negro", pero no hemos encontrado una terminología que designe lo "cobrizo", por ejemplo en personas determinadas, identificadas.

Quizá lo anterior puede comprenderse, al remitirse esta no verbalización a la interminable gradación de colores de piel por el mestizaje ocurrido en nuestros países. Las jerarquías valorativas casi corresponden a esa amplia y múltiple cromacidad. Es éste el espacio también en que se usa, al apodo, con insistencia para exorcizarse: gentes de coloraciones más oscuras insisten en calificar de "negros" o "indios" a otros más "claros".[13]

Un chiste recopilado en Huanta y una circunstancia vivida en Tepoztlán nos pueden ejemplificar esta carga racista, cotidiana: dicen que en una pequeña aldea en Huanta, una muchacha, muy asustada, llega donde su madre y le confiesa que había sido violada. Su madre le dice que inmediatamente orine y luego le pregunta que quién fue, a lo que la hija responde que fue un gringo. La madre le dice a gritos que inmediatamente

[13] Guillermo Bonfil ubica la matriz histórica de estas actitudes: "...es otra vez el momento colonial que organiza la sociedad a partir de una división jerárquica en la que ciertos rasgos somáticos se usan socialmente para ubicar, en principio, a los grupos y a los individuos... Los ideales de belleza física, el lenguaje discriminador, las aspiraciones y el comportamiento cotidiano de esos grupos, muestran sin tapujos su transfondo racista" (1987a, p. 43). Juan Cravero, cuando describe al *Capitán Fuentes*, no oculta sus preferencias: "...él fue una persona decente, blanco, de talla alta, porque medía más de un metro setenta, erguido, prosista y bien hablado..."(1986, p. 12).

se detenga de orinar: "*Icha alcaldillapas kanman gringupa churinqa.*"[14]

En una oportunidad, cuando retornaba de Tepoztlán, cuando ya me había acomodado en el ómnibus que viene a México, una mujer blanca, relativamente joven, fue solicitada por el boletero para que presentara su boleto de pasaje. Luego, la muchacha le comentó a su madre: "Un redrojo negro, que estaba allí, un pendejo, me pidió boleto." En la sierra peruana hay pocos negros, en Ayacucho apodaron a uno de ellos *M.R.T.A.*,[15] cuyo significado es: "Negro recién traído del África."

La circulación de este tipo de apodos y chistes, en presencia de los afectados, se produce en ambientes de tensión; recuerdo aquello que Erikson narraba cuando una joven negra exhibía un rasgo étnico al mencionar la forma de reírse de ella y de su abuela: "...y el silencio estaba lleno de aquel 'algo' directo e inmediato que caracteriza los momentos en los que un conflicto de identidad se hace palpable. Fue seguido de risas: turbadas, divertidas, desafiantes" (Erikson, 1980, p. 268). Recuerdo que hace aproximadamente 12 años yo estaba en una de las calles de Huanta; por la acera de enfrente pasaba una señora negra con su pequeño hijo de unos cinco años; cerca jugaban dos niños que asistían al mismo "jardín" (escuela preprimaria). Cuando éstos se percataron de la presencia de la madre y niño negros, empezaron a gritar: ¡su mamá negra, su mamá negra, su mamá negra!; la señora escondió el rostro del niño en su falda y apresuró el paso para alejarse del lugar, en silencio.

Otro bloque importante de apodos es el que nombra y califica las "partes bajas" del cuerpo. Encontramos un total de 28 apodos entre los dos pueblos. De estos, la mayoría designa la entrepierna (*chanka* en quechua) y el trasero. Se asocian a las emisiones de gases, a la suciedad o al tamaño: *Ventilador*, "siempre está echando aire"; *Zorrillo*, "porque se echaba gases bien olorosos"; *Mapaq chanka*, "es como meloso, piernas que sudan"; *Manteca siki*, "grasoso, pantalón mugriento"; *Maqma siki*, "trasero abultado"; *Costal siki*, "poto descomunal", *Arco chanka*, "piernas abiertas"; *Añas chanka*, "olor fétido (en la entrepierna)", *Casahuate*, etc. Es destacable que, cuando la nominación hacia estas partes se da en condiciones en las que

[14] Traducido al español sería: quizá siquiera alcalde sería si es hijo de gringo.

[15] Alude al Movimiento Revolucionario Tupac Amaru, grupo guerrillero que opera en el Perú. Nótese que la "N" aparece forzada.

no se asocia con la sexualidad, aparezcan términos que tienden hacia una carga negativa y se vinculan a las excreciones, a lo pestilente, lo desagradable. Algunos de estos apodos son usados, también, para insultar.

Otro grupo de rasgos que concurren en los apodamientos es el que refiere al uso del cuerpo, fundamentalmente en cuanto a su cuidado y vestuario. Tres son los aspectos que abordan estos apodos: tipos de vestido, fundamentalmente subrayando aquellos que "salen de lo común", como vimos, por ejemplo, con la ropa que traen los *oaxacos* y *guerreros* o *pakinas* y *relamidas*. En relación con el comportamiento de sectores emergentes en condiciones de interacción dominadas por tensiones sociales en un estructura jerarquizada, vertical, tenemos un testimonio ilustrador: al referirse a que las mujeres, de origen campesino, al cambiar de estatus se resisten a dejar los mandiles o delantales, nos decía: "Lo que sí no han dejado es el escudo. Si te fijas muchas todavía lo traen, el delantal, el que andan luciendo: soy ama de casa, soy ama de casa, soy ama de casa, eso les digo del escudo... aunque va a una fiesta, hasta tienen especiales para fiesta, sí, se ponen su vestido y ¡pan! su escudo, luego yo les digo: '¿qué, va a ayudar?', aunque va de visita ¿no?, me dicen que ellas se sienten desnudas, por eso te digo que es una gran coraza, porque (sin ella) se sienten inseguras... sí, es que mira, si tu las nivelas, es como si tú vivieras en un medio y te vas a otro: '¿cómo me irá a tratar esa gente?' ¿no?, entonces... es mejor que sepan que soy mesero aquí y como mesero me ubican, te ubicas ¿sí?, y así estás seguro."

Condiciones de dominación construyeron estilos de vida y de ver las relaciones interpersonales sociales como naturales, y se imbrican en la "personalidad" y su ruptura encuentra barreras internas muy sólidas. Erikson, al describir la constitución de esta "personalidad cultural" entre los negros de Norteamérica, señala rasgos parecidos:

> Existen muchos datos demostrativos de los sentimientos de 'inferioridad' y de patético odio contra sí mismos por parte de todos los grupos minoritarios y no cabe duda de que el modo injustamente legalizado y malvadamente eficaz con que el esclavo negro era forzado a permanecer en condiciones que impedían en la mayoría de ellos el incentivo para una ambición independiente continúa operando como una difundida y profundamente establecida inhibición *para utilizar la igualdad*,[16] incluso cuando está garantizada (Erikson, 1980, p. 263).

[16] El subrayado es nuestro.

El racismo en México y en Perú no adquiere los caracteres que tiene en Estados Unidos o Sudáfrica, en cuanto a que no se da entre dos grupos antagónicos, visiblemente ubicables, cuya expresión, en el segundo caso, es la delimitación de espacios de uso exclusivo de blancos o negros, como por ejemplo las escuelas, lugares de residencia, transportes, etc. Aquí la discriminación opera en espacios próximos, es más cercana en tanto que expresa, como dijimos, la multiplicidad de rasgos somáticos y fisonómicos; la mirada pretende captar o *crear*, principalmente en situaciones de relación antagonizada o tensa, rasgos estigmáticos, cuya verbalización se arroja a "la cara": *¡indio!*, *¡cholo!*, *¡naco!*, *¡negro!*, *¡chuto!* son algunos de los que sintetizan las tensiones étnicas. Pero ninguna de esas adjetivaciones ocurre sola, sino, al contrario, siempre se acompaña, en la imagen que se forma y formula de esos grupos, de caracterizaciones a su vestido, sus "maneras" (comportamiento), su habla y/o lengua, su presencia. A diferencia de los dos países mencionados, en Perú y en México el mestizaje ha sido más intenso y las diferencias de "coloración" muy variada y ocurren en espacios compartidos. Entre Perú y México observamos que la discriminación racial es mayor en el primero; las clases dominantes acusan una predominancia de "blancos" en los puestos más importantes del poder político y económico, nunca se encuentran "indios", así como la nominación de las diferencias muestra una mayor intensidad y carga emotiva.

Esta presencia, ahora más trabajada, es evaluada también en estos términos: nuevamente la tradición y la modernidad compiten. Existe la opinión, en un sector de la población tepozteca y huantina, de que la presentación del cuerpo se da más por fines prácticos, de trabajo o de comunicación, sin que sea necesario su preparación; debe el cuerpo conducirse con "naturalidad", sin maquillajes. Otros sectores, que van creciendo, consideran también "natural" que la mujer trabaje su cuerpo, aunque éste presente matices: según los sectores sociales, este trabajo puede abarcar la totalidad, la cara, o simplemente los ojos y/o labios.

Encontramos pocos apodos que se refieren a este ámbito: *Brillosa*, porque es muy morena y se echa demasiada crema y brilla mucho"; *Cachetes de perro*, "porque se echa pintura de diferentes colores en sus cachetes"; *Pintura rupestre*, "por pintarse exageradamente". Si queremos caracterizarlo, el trabajo que la mujer realiza en su cuerpo para prepararlo para la presentación, para exhibirlo, representa un signo de modernidad; sin embargo, en los apodos mencionados no se condena

esa pretensión, sino su "exageración". Pareciera condenarse lo que se considera un uso inadecuado de dichos recursos estéticos, sus formas consideradas extremas, "grotescas".[17] Sin embargo, no en todos los casos podría conceptuarse de esta manera, pues algunas de las condenas, que no necesariamente pasan por el apodamiento, pues circulan por lo privado, tienen que ver con lo que Marcela Lagarde afirmaba de la imagen de la madresposa recatada *versus* la coquetería y el erotismo abierto de las putas.[18] Por otro lado, es evidente la diferencia de esta actividad de "maquillaje" entre ambientes pueblerinos y los del Distrito Federal: allá el trabajo se hace en privado, con una cierta aureola de misterio, quizá le rodee una cierta "pena" (vergüenza) de hacerlo en público, mientras en el D.F., cotidianamente, en los colectivos ("peseros"), el metro y en los coches particulares, se observa un intenso y apresurado trabajo de estética facial femenina.

El descuido en la higiene de la persona aparece mayormente subrayado no sólo en términos de la intensidad con que se emiten estos apodos, sino por su frecuencia: *Qaylaka*, *Mugres*, *Meco*, *Marrano*, *Chumil*, *Qacha qasqo cura*, *Karka*, *Porfi*.[19]

Finalmente, un grupo muy grande de apodos, que es el mayoritario después de los que califican el rostro-cabeza, es el que subraya la contextura-estatura de la persona como una totalidad física, corporal, visible: son 27 apodos en Huanta y 45 en Tepoztlán.

Parece ser que nadie subraya lo normal, es decir, nadie considera necesario generar una terminología específica para nombrar lo que siempre ocurre, pues para ello se han creado los términos generales: es la diferencia, lo no estadístico, lo que se menciona. De los 72 apodos que encontramos en este bloque, 32 hacen mención entre irónica y sarcástica y de complacencia

[17] Que, obviamente, es más visible en *pakinas* y *relamidas*

[18] Véase Lagarde, Marcela, 1990.

[19] *Porfi* es el apócope de Porfirio, nombre de una persona a la que apodaban *Karka,* que en quechua significa "extremadamente sucio", "suciedad". Tuvo tanto éxito este apodo, que reivindicó el nombre propio: ahora, a cualquiera que se quiera decir sucio o *karka*, simplemente se le dice *porfi*. La argumentación del porqué del apodo fue la siguiente: "... conocido con este nombre Porfirio... mucho cochino de ropa y cuerpo, también cochino en sus expresiones, que cada vez que realiza su oficio de pintor de paredes nunca se lava, por ello la cabeza tiene como caparazón... sobre esto te conté una historia..."

y ternura a sujetos de talla pequeña y contextura gruesa: *Tobi*, *Pumpu*, *Poroto*, *Panamo*, *Ñoño*, *Choco*, *Borolas*, *Sapo*, *Píldora*, *Oso*, *Memelas*, *Delgadina* (porque está bien gorda), *Canica*, *Calabaza*, *Bote*, *Anforita*, son entre otros los que ejemplifican este sector de producción de apodos. Existe una cierta separación entre contextura y estatura en estos apodos, sin embargo, donde se hace mayor énfasis en esa diferencia es en el lado opuesto de la cualidad subrayada: altos y flacos, caracteres que si bien se presentan juntos, en los apodamientos aparecen con mayor frecuencia separados: 13 veces aparece sólo "flaco"(a) y nueve veces "alto". En el lado opuesto, a nivel de estatura, los delgados y pequeños no aparecen mucho, aunque quizá porque están muy presentes en los chistes, en el cotorreo, el cochineo.

El deseo, la sexualidad

La literatura que se ha producido en torno a la sexualidad ha venido evolucionando, con diferentes niveles de correspondencia, como también ha venido mutando la propia sexualidad. La diversidad de comportamientos y concepciones referidas a las relaciones entre los sexos y los géneros, encuentran en la actualidad elementos comunicativo-informativos que vienen trabajando hacia la homogeneización. Por otro lado, de alguna forma la modernidad ha venido construyendo las condiciones materiales y subjetivas para posibilitar relaciones más equilibradas entre lo masculino y lo femenino, en sus diferentes implicaciones. La relación recíproca avanza hacia una mayor equidad: incremento de ocupaciones indistintas, capacitación masiva, conocimiento de la formación histórica del género, comunicación (interpersonal y masiva), etc., son factores contribuyentes y expresión de estos cambios, factores que disminuyen la efectividad de las condiciones que rigieron la complementariedad distintiva absoluta en el comportamiento supeditado de la mujer.

Si esto ocurre a nivel macro y la tendencia mayoritaria se orienta hacia allí, en los lugares que hemos estudiado, Huanta y Tepoztlán, de alguna forma las relaciones aún están más marcadas por el machismo y la supeditación real y escenificada de la mujer.[20] Por ello, decir ahora simplemente que nuestras sociedades son machistas no es suficiente, ni dice nada nuevo. La constatación de esta característica está más acá o más allá de la literatura que se ha producido sobre ella, científica o de imaginación. Hay poco espacio interior en el que la mujer no esté caracterizada, en el sentido de marcada, por esta situación: la tendencia general al cambio no sólo choca, en Tepoztlán y Huanta, con los "obstáculos" de su corporeidad diferenciada, sino con su subjetividad asimilada a esta estructura a la que ella, activamente, contribuye a reproducir: por ejemplo su turbación ante el nombramiento, en ambientes considerados públicos, de asuntos relativos al sexo grafica la exposición de una biografía deserotizada, construida por los géneros en complicidad.

Es una dualidad complementaria la que construye los ambientes sociales necesarios para la reproducción de las relaciones inequitativas de género: la concepción diferenciada, absolutista, de lo que significa ser masculino y femenino,[21] y el establecimiento de lo público y lo privado que se asocia a las posibilidades de comentar o no lo sexual.

[20] Calificar a nuestras sociedades, mexicana y peruana, como machistas, debe matizarse con la ubicación de una cierta matriarcalidad que la acompaña (que nos hacía notar García Canclini, enriqueciendo la percepción de un fenómeno más complejo) que expresa una dualidad que opera entre el despliegue escénico del varón, principalmente en las relaciones en público, y la "habilidad" femenina para dar "la última palabra" en las decisiones cotidianas. Óscar Lewis describía las relaciones de pareja en una familia tepozteca: "El control que ejerce él se basa en el miedo que tiene Soledad a su temperamento y a sus brotes ocasionales de violencia, a los cuales ella reacciona con su resentimiento reprimido y una actitud de mártir. Soledad cumple la función de la esposa, buena, sumisa que se dedica a bañar y a servir a su esposo, pero que se las arregla para dominarlo directamente y en muchas formas; es, en realidad, el jefe de familia." (1986, p. 372.)

[21] Marcela Lagarde establece las articulaciones de este proceso histórico-social: "Hito imponderable que define quién es hombre y quién es mujer, la sexualidad es representada —por un *continuum* que se inicia según saberes sintetizados en la ideología dominante— en combinaciones cromáticas xx o xy, se extiende a la posesión de pene y testículos: distintivos fálicos erigidos frente a vulvas peligrosas y pechos cargados —ajenos al sujeto que nombra recovecos y prominencias generalmente en latín—. El *continuum* que se prolonga en orificios de pabellones auriculares para portar otras distinciones genéricas." (1990, p. 181.)

Erikson plantea un cuestionamiento que se consideró por mucho tiempo como la base exclusiva de la diferenciación de los géneros: el trauma genital:

> Muchas de las conclusiones, concernientes a la femineidad, se basan en el así llamado trauma genital, es decir: la niña de corta edad comprende de pronto el hecho de que no tiene, ni tendrá jamás, un pene. El supuesto predominio de la envidia en las mujeres, la creencia de que el futuro bebé es un restitutivo del pene, la de que la niña se aparta de la madre para volverse hacia el padre porque advierte que la madre no sólo le ha privado del pene, sino que está privada de pene ella misma y, finalmente, la disposición de la mujer para renunciar a la agresividad (masculina) en favor de una orientación "masoquista-pasiva": todo ello dependería del "trauma" y todo ello ha sido incluido en complicadas explicaciones de la femineidad. Todo ello existe, de algún modo, en todas las mujeres y su existencia ha sido constantemente demostrada en psicoanálisis. Mas hay que sospechar siempre que un método especial descubre hechos que se hallan dentro de especiales condiciones creadas por el propio método, tratándose, en el caso del psicoanálisis de la descarga, a través de asociaciones libres, de resentimientos ocultos y de traumas reprimidos (1980, pp. 239-240).

Proyectado a la masculinidad, ese "trauma" pareciera operar como la fuente de donde obtiene la materia prima de los chistes y albures entre hombres, quienes remiten a los otros, en muchos casos, hacia la condición afálica.

La diferencia corporal se proyecta tanto a la constitución de la imagen, universalista, de la naturalidad de relaciones sexuales y de género, que por otra parte han demostrado una variedad muy diversa en la especie humana, como a la propia organización estructural del sistema, operando en ambos casos como "meta codiciada y prestigiosísima" (Monsiváis, 1979, p. 104) la condición de ser "todo un hombre".

Un segundo componente que contribuye a reproducir, decíamos, es la ubicación de lo público y lo privado y de los nombramientos permitidos y permitibles, asociados o no a ellos. Los espacios públicos y privados son imaginados, construidos y usados de manera diferenciada histórica y culturalmente: en una misma sociedad, por ejemplo, para los sectores populares (por las carencias económicas y de vivienda) la recámara no es *tan* privada[22] como en otras clases.

[22] En cierta forma el espacio es construido y el valor de público y privado es asignado diferencial y socialmente. Eidheim (1976) señala

Por otro lado, conceptuado por el grupo, la caracterización de un espacio como privado o público autoriza su uso diferenciado: qué se hace o qué no se hace, qué se dice y cómo, está definido por estas valoraciones: la metaforización de *Tócame-tócame* y *Echameancas*, apodos tepoztecos, trabaja también no solamente la polisemia de los términos, sino se condiciona por la percepción de lo permitido y lo prohibido, camina por un rodeo que evita la mención directa, significa con un significante "aceptable", a diferencia de algunos apodos huantinos provenientes del quechua como *Muymuq siki* o *Rupaq chanka*, que aluden directamente al trasero y la entrepierna. En este último caso, entrepierna transita por proximidades peligrosas, se aproxima a los genitales y su uso lingüístico, por ello, se reserva a ambientes masculinos, exclusivos, privados.[23]

Esta división, privado-público, no solamente se expresa en el lenguaje. Las propias relaciones de pareja la establecen y esta delimitación norma su práctica: "Para asegurar esta relación política (de pasividad), es que las madresposas requieren ser seducidas, conquistadas para constituirse en objeto sexual procreador. Las prostitutas, en cambio, son objeto sexual erótico." (Lagarde, 1990, p. 554.) La misma autora distingue las funciones sexuales y eróticas de putas y madresposas, al adscribir el carácter público de las primeras:

> Como mala mujer se le considera también benefactora de la sociedad, con esta ambivalencia y con la contradicción de ser mala y útil a la vez, porque es erótica —casi exclusivamente erótica—y porque comparte con los hombres muchas cosas emanadas del erotismo, vedadas a las madresposas. Todo lo obtienen a partir del eros y de su papel en él: por ejemplo el espacio de lo público, la calle, el dinero, el no parentesco, la noche, el alcohol (los rituales eróticos son alcohólicos), el lenguaje eró-

cómo es que se pueden en un espacio público, construirse, temporalmente, espacios privados, al separarse por momentos, entre personas étnicamente semejantes, para hablar en su idioma, en voz baja, marcando distancias de los "otros". Por otro lado existen colonias populares ("pueblos jóvenes" o barriadas en el Perú) en las que no existe la posibilidad de establecer límites precisos de privacidad, y en donde la calle está tan "cerca" que es posible "privatizarlo": los cuates, conversando en sus puertas y lugares aledaños, lo hacen de alguna forma.

[23] Esta situación tampoco se ha mantenido inmutable, el lenguaje obsceno se ha venido democratizando, aunque aún se usa para determinar "cultura", "recato" "pureza" y sus contrarios.

tico (soez), la seducción abierta, etcétera. Por eso se conoce a las prostitutas como mujeres públicas (Lagarde, 1990, p. 557).

La reclusión de la mujer, si bien se trabaja en todo su proceso de socialización, ocurre fundamentalmente luego de que decide acceder al matrimonio. Las relaciones anteriores pueden no tener características opresivas o restrictivas. Consecuencia y efecto de esta dual valoración de la sexualidad en y fuera del hogar, es la condición adscrita a la mujer esposa. La calificación de una sexualidad adecuada parece partir, en el caso de Huanta y Tepoztlán, de la idea de que la mujer es "al mismo tiempo objeto sexual y elemento doméstico", en donde, "si la atracción inicial se basa en el sexo, el acuerdo final se basa en una extraña negación del sexo —una negación principalmente, por supuesto, de la sexualidad de la chica para los demás, pero también de la sexualidad como rasgo dominante en su propia relación" (Willis, 1988, p. 60). Es usual por ejemplo escuchar a los estudiantes, en estos pueblos, que "tal fulana ya sabe besar", con una mezcla de complicidad atractiva y una condena implícita o explícita, y determinar que "ellas" pueden servir "para pasar el rato", pero no para establecer una relación duradera: quizá ello explique que hayamos encontrado mayor número de apodos que designen, con carga negativa, la "excesiva" actividad sexual femenina: *La Carreta*, "porque con cualquier güey jala"; *Caguama*, "todos la toman"; *Superior*, "es la rubia que todos quieren"; *Mamá*, porque a todos los amigos ya los tuvo en sus brazos"; *Volquete*, "porque recoge todo" y *Rupaq chanka*, "porque le gusta acude", entre otros apodos.

"La mujer de su casa" y la prostituta aparecen como referentes contradictorios de un mismo sistema que establece diferencias entre la virtud y el mal.

Por otro lado, las proporciones del cuerpo de la mujer, principalmente las relacionadas con los senos, vulva y nalgas ("pompis" en México, para un uso más "inocente"), son frecuentemente metaforizadas tomando como referentes a animales y frutos: vaca, limón, papaya, etc. Por ejemplo un "licuado de papaya", en México se asocia, en el albur, con una vagina humedecida por la excitación y el coito y, fundamentalmente, al movimiento (en alusión al de la mujer) del acoplamiento. Es también frecuente que los vendedores en los mercados, en complicidad[24] con las compradoras, ofrezcan plátanos

[24] Pitt-Rivers señala complicidades que involucran a los varones: "Esa forma de hospitalidad sexual ha recibido poco comentario

o huevos (*"güerita*, llévate mis plátanos"; o la designación d los huevos, realizada principalmente para uso masculino como "yemas", para evitar "confusiones" albureras).

Dos direcciones opuestas siguen las nominaciones de las "partes" vinculadas al erotismo: se subrayan las grandes dimensiones en el cuerpo de la mujer y se mencionan peyorativamente rasgos masculinos que remiten hacia la poca o nula actividad sexual: a los ya mencionados *Echameancas* y *Tócame-tócame* se suman *Yutu siki*, "trasero como bola... movedizo"; *Anqara siki*, "poto descomunal"; *Licuadora*, "se mueve mucho al caminar"; *Muymuq siki*, "de caminar provocativo, de cadera, de poto cimbreante, voluptuosa"; *Maqma siki*, "trasero abultado", etcétera.

La designación de prominencias se realiza a partir de ubicar una "normalidad" promedio (pues hay diferencias más personales que desembocan en discusiones acaloradas). Sin embargo, la "infracción" a dicha escala no tiene una direccionalidad condenante; al contrario, muchas veces la alusión a estas "sobredimensiones", por ejemplo de los senos y los glúteos, se realiza acompañada de gestos apetentes, dibujando en el aire, con las manos, las formas y dimensiones aludidas y... deseadas, y, en Huanta, indicando en quechua, para enfatizar, con el término *!kaynasusu!*, cuya traducción al español sería: *¡asisotote*!

En el caso del varón, se califica apodando la poca capacidad sexual, misma que se concibe como referida a rasgos y dimensiones de los genitales: *Qala runtu*, "no tiene vellosidad en los testes... impotente"; *Loqlo runtu*, "no engendra, impotente"; *Chaki pichirru*, "pene seco, impotente". Como en los chistes y albures, en los apodos se escenifica la virilidad, la misma que debe ser *"demostrada"*, y por ello requiere de tes-

antropológico; sin embargo, su existencia está testificada ampliamente a partir de las etnografías de muchos pueblos nómadas, que usan a sus mujeres como medio para establecer relaciones con las poblaciones sedentarias. Buen ejemplo son los gitanos o los zapotecas del Istmo de Tehuantepec, quienes se ganan la vida en las ferias y curiosamente se parecen a los gitanos en una serie de cosas: Las mujeres de ambos pueblos practican el arte de la seducción y al mismo tiempo tratan de evitar dar sus favores literalmente, pues eso ofende a los hombres. Los gitanos, a pesar de ser estrictamente endógamos en teoría y de atribuir alto valor a la pureza femenina, están dispuestos a explotar el encanto sexual de sus mujeres por las ventajas políticas." (1979, pp. 238-239.)

tigos (Lagarde, 1990), y nunca podrá realizarse si no es comparativamente; el albur es un ejercicio verbal de graficación de superioridades supuestas.[25] Una práctica de este tipo es que produce lo que Cueli denomina el "machihembrado"[26] en los apodos, misma que se logra ya sea acompañando un artículo contrario al género que se designa, feminizando (y pocas veces masculinizando) palabras que señalan género masculino o adjudicando nombres femeninos a varones: *Rosita* y *Clavel*,[27] *la Monja*, "es un madrecita de hombre"; *la Niña gorda:* "está gordo y tiene cara de niña"; *la Perra*, *la Polio*, etcétera.

La sexualidad narrada tiende a la búsqueda consciente de un estatus "por sobre de", es decir, no se realiza sino en detrimento de alguien:

> La ideología patriarcal hace de un hecho biológico la meta codiciada y prestigiosísima: 'un hombre', alguien de tal modo desprovisto de fragilidades y debilidades que obtiene la inefable madurez: hacer lo que le viene en gana. Nueva trampa semántica: el 'muy hombre' es el triunfador, fatal destino el de las mujeres... y el de los fracasados: "Tu padre es poco hombre. Mira en qué situación nos tiene"/ "No fue lo suficientemente hombre para garantizarte tu educación." Quien no-la-hace-en-la-vida, debe conformarse con escenificar de memoria y de lejos a la hombría, ese privilegio de tan pocos (Monsiváis, 1989, pp. 104-105).

Las prácticas referidas a la ironización de la sexualidad son mayoritariamente patrimonio reconocido de los varones, y esto incorpora los ámbitos privado y público, aunque en este último sea más visible. Desde ahí se proyecta una versión acerca de los roles sexuales masculinos y femeninos: chistes, albures, terminología estructurada y estructurante: proyecta lo "real" y actúa sobre él. Sin embargo, estos espacios de alguna forma integran disidencias y subordinaciones, pues definen los límites entre lo femenino y lo masculino con mayor nitidez expresiva y "preocupación" escénica: de ello depende la identidad genérica de los participantes, pues el riesgo de convertirse en "punto"[28] es permanente y hay la necesidad constante de demostrar ser *macho*. El ambiente festivo en el que se suelen contar los chistes y albures (que además son competitivos, enfrentan identidades autoadscritas, que suelen ubicarse casi como "estratégicas", pues en todo momento "prueban" el género que peligra cotidianamente) y producir apodos, obliga a forzar, a sobredimensionar o disminuir, cuando son del otro las "experiencias" narradas, ironizadas, admiradas, condenadas...

La mujer-objeto se convierte en elemento fundamental de esta práctica lúdica, ella oscila entre el recato y la pureza deseada para la propia, y la maldad erotizada, no solamente a las prostitutas, sino a la ajena: hace unos días, en una reunión de amigos y familiares, uno de los hermanos decía al otro: "Qué igualito al vecino es tu hijo, ¿no?"

Dentro de este marco de conceptuaciones destaca la cotidiana preocupación por la dignidad varonil cuya construcción se asocia a la moral de la pareja y se extiende a las otras mujeres del hogar.[29] La proliferación de chistes y albures acerca de los "cornudos" es una expresión de esta competencia, a veces

[25] Freud señala esta disposición en sus expresiones patológicas: "Toda una serie de chistes obscenos permite deducir, en sus autores, una oculta tendencia a la exhibición. Los chistes tendenciosos agresivos resultan especialmente fáciles para aquellos sujetos en cuya sexualidad puede demostrarse la existencia de poderosos componentes sadistas, más o menos cohibidos en su vida individual." (1936, p. 137).

[26] Cueli, 1988, en *La Jornada*, p. 19.

[27] En *El Sexto*, novela de José María Arguedas que narra la vida en la prisión de ese nombre en el Perú.

[28] Es sintomático que en Huanta se denomine "punto" a la mujer con quien se tiene relaciones sexuales "cuando a uno le da la gana", sin compromiso mayor que lo "estrictamente" sexual. "Punto" es la amante siempre receptiva, siempre dispuesta, es la opuesta a la enamorada o novia (y a la esposa), y cuando se habla de ella, entre varones, se hace con menosprecio, acompañándolo de orgullo, que se exhibe, se "despliega" frente a los otros. Por otro lado, como dijimos en el capítulo segundo, "punto" es el varón a quien todos, o la mayoría de los amigos, se burlan, "lo toman de botana" (se diría en México), frecuentemente.

[29] Pitt-Rivers destaca esta preocupación cuando señala: "Las cualidades naturales de potencia o de la pureza sexuales y las cualidades morales asociadas con ellas proporciona el armazón conceptual sobre el que está construido el sistema. Esa división del trabajo en los aspectos del honor corresponde, como habrá adivinado el lector, a la división de funciones dentro de la familia nuclear. Delega a las mujeres la virtud expresada en la pureza sexual y en los hombres el deber de defender la pureza de la virtud femenina. De modo que el honor de un hombre está implicado en la pureza sexual de su madre, esposa e hijas, y hermanas, no en el suyo." (1979, p. 48.) Claro que en el caso de Tepoztlán el honor es defendido, con ardor, en duelos verbales, en los cotorreos, en las cantinas, en las fiestas, en los encuentros informales, ante el asedio, también verbal, de "cuates mala honda".

metaforizada, otras veces directa, agresiva. En Zacatepec apodan a un hombre con el término onomatopéyico de *Muuuu*, porque "es un güey, es un cabrón, porque le hacen el pendejo[30] con otro... le llamamos *Muuuu*... a este su mujer lo adorna, porque le pone los cuernos".[31] La designación de *güey* remite a otra asociación que establece que el que trabaja es un tonto, un "pendejo". Ese término mutó, pues en áreas rurales, hasta hace unas dos décadas, se dice, era sinónimo de trabajador. En Huanta se apodaba *Titiriti*, dialectalización de títere, hombre, ahora sometido a la condición de "paciente", manipulable a una persona en iguales circunstancias; se decía que su mujer lo engañaba. Duelos reales e imaginarios, en donde se enfrentan los *bacanes* y *chingones* con los *lornas* y *pendejos*, o entre ellos por la distinción y el reconocimiento.

Hemos encontrado pocos apodos que designen a los homosexuales, y los que hallamos parecieran más bien ubicarse en categorías más colectivas, como *puto*, *joto*, *marica*, *chivo*, entre otros. Los apodos individuales que encontramos son: *Pocholo*, "porque es medio mariconcito cuando habla"; *Jéssica* y *María*, el *Gato*, "le gusta la pieza" (apodo muy temporal y extendible al uso en el cochineo); la *Gallina copetona*, "porque tenía el pelo alborotado y largo y era un poco maricón".

En esta división genérica antagónica, el puesto de los homosexuales no pertenece a la ambigüedad sino al género femenino, y su presencia o proximidad contamina, ensucia, por lo que se acude a gestos y verbalizaciones convertidos en rituales de exorcizamiento: la mujer no es la destinataria de la comunicación, sino los otros hombres, y ella es usada como un trofeo, un objeto pasivo cuya conquista prestigia y es un emblema de hombría. Quizá por todo ello, casi no hemos encontrado apodos que designen la inactividad sexual femenina, salvo en casos visibles como de una tardía soltería e infertilidad: *machorra*, por ejemplo. En este término, no se condena solamente la carencia de pareja (pues hay machorras casadas), sino principalmente la incapacidad de procrear, siendo más frecuente esta actitud en poblaciones campesinas.

Igualmente la condición de las mujeres pareciera oscilar en una contradicción permanente entre ser caracterizadas como poseyentes de una sexualidad deseable y la anulación de su expresividad a ese nivel. Ellas despliegan, en sus conversaciones privadas a su género y a veces en ciertos ambientes "permitidos" por los varones, un cierto trabajo de disidencia: al referirse a sus esposos o novios, los señalan como "su peor es nada", y los hombres, supuestamente dominados por sus mujeres son objeto de burla y la mujer es designada con la palabra: "represión". La condición de *mandilones*[32] y *sacolargos* es objeto de una ironización constante, por lo que es preciso "demostrar", permanentemente, "tener los pantalones bien puestos". En una oportunidad, en Tepoztlán escuchábamos en una canción interpretada durante una actuación pública, por una mujer, los siguientes versos: "De qué le sirve a los hombres/ presumir de valentones/ si cuando entran en su casa/ se les caen los pantalones."

Finalmente, las mujeres son indicadas como "chismosas", una característica que es inherente a su género; en Tepoztlán las llaman *chimoztecas*.[33] Chismosas y suegras, son motivo de burla permanente y se asocian con insistencia: "Madrastra, el nombre basta. Suegra, ni de barro es buena."

Estos dichos, albures, apodos, si bien circulan en ambientes "especializados" es difícil controlar que no invadan otros, considerados impropios, por lo que se filtra hacia destinatarios

[30] Pendejo en México tiene un significado contrario que en Perú pues aquí significa: tonto.

[31] Del Rosal (1560-1610?) describe la etimología de *cornuto*: "...el que consiente amigo a la mujer. Los antiguos consideraron la condición y la naturaleza de un Páxaro, que el latino llama Curruca, specie de lechuza o cuquillo, del qual dicen los naturales, que cria los hijos ajenos por suyos, pensando que lo son, siendo de otro páxaro casi de la mesma specie, que le pone los huevos en su nido. Esto pues acontece al que merece este vil apellido, que cria los hijos ajenos por suyos; lo qual estimó por agravio tan pesado, que permitió la ley puedan ser muertos los adúlteros cogidos en el acto. Queriendo pues la Justicia castigar a los tales, que dicen cornudos, para significar que son semejantes a esta avecilla, los mandaba emplumar; de donde quedó emplumar a las alcahuetas, que es la mesma specie de delito, pues todo es lenocinio. Mandáronles demás de esto poner unas orejas o cuernecillos de pluma en la cabeza, quales este mexmo páxaro los tiene, los quales como cosa más notada en ellos, y de que hacía más escarnio, como cosa más nuera y que más les afeaba, y hacía más semejantes a aquel páxaro, que los fueron creciendo poco a poco hasta hacerlos cuernos de ciervo..." (p. 35).

[32] También les llaman *Superman*, por *Super-man*dilón.

[33] Rabelais señala esta cualidad genérica: "No hay cosa —dijo el Papa— que de buen grado no os conceda; pero en esto veo un inconveniente; éste es que la confesión requiere secreto, y vosotras, como mujeres, apenas lo guardaríais" (1967, p. 427). Iván Ilich lo ubica históricamente (véase el capítulo I).

impensados como los niños y jóvenes, cuya capacidad constitutiva de la personalidad y la identidad es importante. Ocurre lo que con las palabras obscenas, con las groserías: participan del lenguaje universal, aun cuando censuras, de motivaciones diversas, se preocupan por controlar los límites de su circulación. La palabra obscena[34] está más presente en sectores populares y su circulación es menos restringida, conscientemente, por los mayores.

El poder, lo cotidiano

En este acápite, debemos indicar que el trabajo se reduce a la presentación de la conceptuación y las relaciones de poder en el nivel micro. Esta situación está definida por dos factores: en primer lugar, las características de los apodamientos que muestran relaciones de tensión o de fuerza, expresan interacciones de carácter intersubjetivo más que macropolíticas; y segundo, la delimitación que hicimos de nuestro objeto de estudio, en el que prescindimos de observar la identidad colectiva para abordar, fundamentalmente, la subjetiva. Somos concientes de que ambos están, en cierta medida, imbricados, por lo que haremos referencia a aquella cuando sea necesario.

De alguna forma, guían estas propuestas los planteamientos de Goffman, Berger y Luckmann, Geertz, y más lejanamente, Foucault y Duvignaud, entre otros. En relación con los primeros matizamos sus propuestas al considerar que las relaciones cotidianas, las interacciones, incorporan biografías y los estigmas, tanto sociales como individuales, son trabajados por ellas y por la historia; en relación con Foucault, consideramos difusa su conceptuación "universalizante" del poder: todo está atravesado por él, y de Duvignaud quisiéramos disminuir su entusiasmo por lo "no estructural". Reconocemos las dificultades para articularlas: el *Chuto*, apodo adscrito a un hacendado, por tener su hacienda en la puna, que es donde

[34] En relación con la palabra obscena, Julia Kristeva señala: "...la palabra obscena es una marca mínima de una situación de deseo en que la identidad del sujeto significante, si no es destruida, es excedida por un conflicto pulsional que lo liga a otro sujeto... la palabra obscena moviliza los recursos significantes del sujeto, le hace atravesar la película del sentido en que lo mantiene su conciencia, le introduce en el mundo de los gestos, de lo quinésico, del cuerpo pulsional, del movimiento de rechazo y de apropiación del otro" (1981, p. 270).

viven los *chutos* (indígenas), en cierta forma desestigmatiza con su situación de clase su biografía compartida con los otros hacendados, con su tez blanca, su español "bien hablado", su actual puesto de subprefecto (autoridad política más importante en la provincia), su situación de profesor jubilado, etc.; mientras que el *Chuto* comerciante, que nació en el campo, que viene de "abajo", es decir es un "advenedizo", su tez cobriza, su castellano a medias, que llama *papá* (y en quechua los campesinos llaman *papay*) a los de la ciudad, a pesar de que vive allí hace mucho tiempo y es una de las personas más ricas (véase el capítulo primero), etc., no puede desprenderse de su emblema estigmático, ni se lo permiten: el apodo está allí para recordarle lo que es: un mismo signo con diferentes destinos que no se explican en sí mismos.

Lo dicho para *pakinas* y *relamidas*, refleja de alguna forma estos dramas, la necesidad de rastrear sus biografías, la interiorización, en los términos de Berger y Luckman, de jerarquías, lugares, autorizaciones, silencios, apretones de manos, palmaditas, guiños, insultos, risas, etc. En Tepoztlán nos decían: "aquellos no son perredistas, son repedistas", y que en "estos tiempos, todas las banderas cambian". En Huanta "interpretaban" una codificación que adscribía a los funcionarios públicos del Ministerio de Educación, en su nivel provincial que utilizaba la letra "F", misma que era acompañada por números que distinguían los cargos o grados en su interior; un maestro decía: "... puede ser de *f*arsa, de *f*uerza, de *f*also, está *eficado*, *efe*, puede ser de *f*ecal": ¿pueden entenderse estas expresiones circunscribiéndose al corte goffmaniano?, no, hay que pensar en las relaciones anteriores, su articulación con la práctica de la burocracia, en el ejemplo tepozteco, partidario-estatal; en el caso huantino, del Estado.

Estas relaciones son una de las fuentes de produccción de apodos, tanto a nivel local como nacional; es la que se refiere a imágenes de "adecuación" entre las relaciones microsociales y el poder. Sin embargo, pareciera ser que los apodos y chistes dirigen sus críticas, más que a cuestionar una determinada estructura de relaciones de fuerza, a evaluar la conducta moral de los detentores de poderes diversos. El poder del Estado como el poder local y su articulación son evaluados éticamente más que "políticamente".[35] Sin embargo, estas evaluaciones

[35] Un testimonio huantino nos ilustra que la dimensión evaluada deja intacta la crítica a la institucionalidad del Estado y se centra en los individuos: "Para mi ... él no trabaja, por lo menos, no trabaja por

parecen reclamar la correspondencia entre los conceptos manejados públicamente y la actuación real de los individuos que acceden a sus diferentes mecanismos institucionales del Estado. Esta característica podría interpretarse como legitimante de un ordenamiento, pero una conclusión así nos parece superficial y no refleja las reales aspiraciones de quienes condenan desde una posición subalterna, que parecen reclamar, más bien una democratización real. La construcción de la imagen que nace de interacciones cotidianas no podría llevar más allá los alcances de la percepción de "lo político"; no podemos *pensar* el mundo desde nuestras aldeas (Gramsci) o nuestras rutinas, ¿o sí?

Los chistes que sobre Alan García y Jorge del Castillo[36] se han elaborado y que de tanto éxito han producido ya hasta dos ediciones de dos libros producto de la compilación, de las que se difundieron oralmente y en revistas y periódicos en el Perú, así como los que sufrieron, en Colombia, el entonces presidente Julio César Turbay Ayala (quien soportó una avalancha semejante: uno de los chistes decía que él tenía dos cosas vírgenes en su casa: su biblioteca y su mujer) y en México el presidente López Mateos, a quien apodaban *López Paseos*,[37]

su tierra, él está pensando en sus viáticos que le van a dar, se entregó en forma total y cruel *(sic)* a la satisfacción personal ... él, conmigo fue de trago, de borracheras, de parrandas, ahora yo mismo tengo miedo de llamarlo, lo que antes le decía *Ñuti*, porque si le digo *Ñuti*, de repente me manda preso, me denuncia..." Implícita, se observa una concepción del poder como corruptor, una cierta perversidad rodea al poder, al mismo tiempo temido y deseado. Es cierto que todo lo que implica política tiene que ver con la ética, sin embargo, no la abarca tan total o exclusivamente como pareciera emerger de las evaluaciones populares "espontáneas". A un funcionario público, de quien se decía que se había enriquecido con dineros del Estado lo apodaron *Américo Bolsillos*, reconstruyendo su apellido.

[36] En el prólogo de *¿Sabes la última de Del Castillo?*, Carlos Tovar señala: "Alan García y Jorge del Castillo han convergido una y otra vez en el hígado de los peruanos. El primero como veneno, el segundo como bálsamo. Aquél como una suerte de atracón de chancho (puerco) con palta (aguacate), éste como caramelo de limón. Lección de primeros auxilios, después de un zurdazo presidencial es preciso un emoliente municipal. Quizás no sea exagerado preguntar cuántas vidas habrá salvado esa bendita pócima llamada Jorge del Castillo" (Tovar, 1989, p. 8)

[37] Se mencionan otros apodos, entre los cuales están *Lopillos* y *Golfo de México*. Se decía que cuando le solicitaban que dictara sus órdenes, respondía: "qué nos toca ahora, vieja o viaje" (Gallo, 1987, p. 259). Nota: en México "vieja" es sinónimo de mujer.

son testimonios de una extensión de esta forma de crítica que ejerce el pueblo. El chiste, entonces, aparte de cumplir una función catártica cumple funciones de "venganza colectiva" y en "su ejercicio se va configurando una auténtica "opinión pública" (Silva, 1992).

Peirano y Sánchez, al estudiar el humor en la televisión peruana, testimonia la presencia activa de los apodos de carácter político: "Una de las maneras más explícitas de utilizar la boquilla es a través del uso de los apodos, 'chapas' o 'chaplins'. Allí sí que se está en el reino 'impajaritable' del humor, del ingenio que trastoca los nombres, de la matadera de risa. Cuántos 'puntos' son los que han circulado por los programas cómicos de la televisión, desde el popular *Corneto*, el que 'tú chávez', el político Héctor Cornejo Chávez. La lista es numerosa: *Gallo hervido* (Carlos García Bedoya), *Cara de flecha*, *Cara de caigua*, *Ancla de buque* (el ex-premier Manuel Ulloa), el *Karateca* (el presidente Belaunde), *Moco seco* (el ex-ministro Pedro Pablo Kuczynski), *Lechuzón* (Javier Alva Orlandini).¡Líbreme Dios!, debe exclamar un político nacional de tener un defecto físico o un rasgo demasiado protuberante, como la mandíbula de Manuel Ulloa o la nariz de Luis Bedoya Reyes (*Tucán*)." (Peirano y Sánchez, 1984, p. 182.) Cabe señalar que ninguno de esos apodos significan una relación política sino más bien califican una característica físico-estética del cuerpo, o de una parte de él, aun cuando la "agresividad" social no se esconda: la animosidad, además, se trabaja en el tono de voz, su altura, la insistencia y el contexto verbal en que se formula.

En nuestras zonas de estudio se han encontrado caracterizaciones individuales y colectivas de comportamientos políticos considerados negativos. *Atuq* (zorro) en el Perú y *Coyote*,[38] en México, son denominaciones que se adscriben a determinadas personas por ser "abusivos", "astutos", "jactanciosos" o "mentirosos" y cuya práctica los lleva a obtener ventajas individuales en detrimento de los otros. Los tinterillos de los pueblos son llamados *atuq*: "por ser astuto", "frecuentaba

[38] Lombardo Toledano indica la existencia de este apodo aunque su espectro significante sea colectivo, pues se refiere a un sector de la sociedad y no a individuos específicos; en cuanto a los indios decía: "Hay que condenar como salvajismo puro su carácter desconfiado, su odio hacia los de razón (aun cuando sigamos siendo para ellos lo que fue la soldadesca de Cortés y el encomendero: *cóyotl* (coyote, ladrones, o *lihuan* —en totonaco— víboras)." En *El problema de la educación en México*, tesis 1924, VI Convención CROM).

Huanta sobre su caballo *waychaw* (blanco), llegaba tragueado, era un tipo jactancioso, badulaque, *atuq*, por ser astuto, embaucaba con sus mentiras, de ser hombre de muchos terrenos y dinero en su zona, y de esta manera lograba dinero y licores", "porque su padre también tuvo ese apodo y era un hombre sabido y demasiadamente tinterillo y chantajista". En pueblos pequeños, en las aldeas, donde el analfabetismo es mayoritario así como el desconocimiento de los derechos ciudadanos y su ejercicio son extremadamente limitados, genera la formación de un sector reducido de gentes que ofertan su conocimiento para "intermediar" entre el Estado y estos campesinos, a quienes cobran, en dinero y/o especies y hasta servicios, excesivamente; son aún un residuo de lo que Mariategui llamó "gamonalismo", un poder local que además usa ese conocimiento para arrebatar bienes, inclusive terrenos. Los coyotes operan en México en los más distintos niveles, con características similares: intermediarios que en realidad operan como mafias que saquean a los menos integrados y pobres.

Tenemos noticia que en Morelos, Huanta y Ayacucho, casi todos los pueblos tienen sus *coyotes* y *atuq*. En Carhuanca,[39] toda una familia se apodaba así, y a sus niños (hijos y nietos) los llamaban *uña atuq* o *zorrito*.

Además, el zorro (*Atuq*) aparece frecuentemente en la tradición oral, representando al fuerte, al poderoso, al astuto, pero que en el humor popular es vencido por cuyos, conejos, ratones, sapos, *wachwas*, etc. Propp (1987, p. 17) decía que "En Rusia es al oso a quien engañan, en los países occidentales es al diablo"; nosotros agregaríamos que en México y Perú se engaña a los coyotes, zorros y también a los curas. En una composición de Carlos Falconí,[40] el zorro es disminuido simbólicamente en su potencialidad destructora, y diagnosticando la situación actual de generalización de la represión, en Ayacucho, de cuyos efectos son los campesinos los más perjudicados, dice: *Atuqtam manchakuq kani/ uywayta aysarikuptin/ lurum atuqta masian/ llapantam payqa qatirun/ ñuqapaq yarqayta saqin* ("Chipillay Prado") (Traducción: al zorro yo lo temía/ porque se llevaba mis animalitos/ el loro[41] sobrepasó al zorro/

[39] Distrito ubicado en el departamento de Ayacucho.

[40] Carlos Falconi Aranburú es uno de los compositores de mayor prestigio en el Perú, ha sido ganador del "Urpicha", en el II Festival de Autores y Compositores.

[41] Loro, palabra con que denominan los campesinos a policías y militares, en alusión al color verde.

él se lleva todo/ y deja para mí el hambre), en donde se reflejan, entre otras cosas, la renta en especies en la época de las haciendas, el zorro representando al terrateniente y, en la actualidad, el loro al soldado y a la policía antisubversiva, quienes toman por la violencia las pertenencias de los campesinos. No nos detendremos más aquí, pues es motivo de otro análisis.

Otros apodos vinculados a categorizar las relaciones de poder, en el sentido que comprometen a las relaciones sociales de producción,[42] son: *fierro usuta*, *fierro chuku* y *chanlanya*. Todos remiten a elementos metálicos y el último hace referencia a la onomatopeya del sonido infernal de los condenados. Estos apodos fueron explicados con las siguientes consideraciones: "A un campesino ambicioso, que siendo acomodado y tiene terrenos, quiere más", "Por ser flaco, camina haciendo ruido, además es rico y ambicioso".

El condenado en la tradición oral andina, es generalmente el hacendado que "hizo sufrir a la gente", el usurero, el abusivo, y en Huanta, además, los policías y militares que dirigieron campañas de "escarmiento" que terminaron en masacres de campesinos. Relatos recogidos por Luis E. Cavero y posteriormente por José Coronel y Luis Millones (1990), mencionan que el lugar de castigo se encuentra aquí, en la tierra, que está cuidado por perros feroces y se llama *tawa ñawi*. Estos penitentes, inclusive para "salvarse" deben hacerlo a costa de otra persona: "Es Dios quien fija el número de años que durará el castigo y también es él quien en un momento dado dice: 'donde sea, con cualquier persona, sálvate, entonces a mi lado te acercarás'." (Ansión, 1987, p. 172.)

Efraín Morote Best, al abordar el tema de la función de la tradición oral, señala: "El cuento tradicional que el pueblo acuña, dije, se constituye en un correlato popular de la historia... El cuento, además de presentarlo al cura como es, solaz, roñoso y fingidor, lo convierte a menudo en 'condenado', esto dicen, textualmente, Juan y Ulloa. El cuento, así, es un correlato popular de la historia, de la pavorosa historia de un pedazo de América." (Morote, 1987p. 14.)

La articulación en el sistema de ideas acerca de lo que significa la "política",[43] el poder, es indispensable para entender

[42] Un caso ilustrativo lo daría *Sadam Husseim,* que es el apodo que le pusieron sus trabajadores al dueño de una fábrica en Huanta: "porque es una mierda" argumentan aludiendo a su carácter agresivo y hostil.

[43] Una posición muy abarcativa del concepto de poder se halla en Michael Foucault, quien a partir de sus investigaciones acerca de su

los apodos. Aquí podemos encontrar diferencias entre los distintos sectores sociales. En Tepoztlán, por ejemplo, sectores populares pobres, de manera principal los tradicionalmente marginados de la política oficial, no sólo por su condición de clase sino además por sus bajos niveles de instrucción (en solidaridad con su situación económica), opinan que la política es meramente demagógica: "Política es saliva." Acorde a esta imagen negativa está la de ser conceptuada, tal como la miran y otros ejercen, como contraproducente a nivel de la condición humana: "yo tengo amigos, yo no soy político", en clara alusión de la "degradación" de las relaciones humanas en el ámbito del "oportunismo" de la "base social" de los "políticos". También se asocia a la capacidad de mandar, definido por el lugar al que acceden en las estructuras partidarias y del Estado "más que por cualidades" del individuo, adicionando otro elemento crítico, ético, a la evaluación. El usufructo del poder por parte de los sectores económicamente más fuertes, al que a veces se acompaña un capital cultural, parece condicionar una imagen que naturaliza la exclusión de los *guerreros*, *oaxacos* y tepoztecos pobres de la política institucional o que su participación sea condicionada por la "dirección" de los que "entienden" el quehacer público.

En Huanta, en sectores pobres, e inclusive medios, la imagen de la política se asocia a una oposición al orden establecido. Son políticos quienes expresan una intencionalidad renovadora, quienes quieren cambiar las condiciones de marginación y discriminación estructural, pero no los que la administran y usufructúan. En este sentido, pareciera tener eficacia simbólica la prédica de la burocracia, la Iglesia y sectores dominantes a nivel nacional y local, en tanto el poder se restringe como concepto (y, por ende, como campo real de lucha) deslegitimando, en cierta medida, la disidencia. En la actualidad, la influencia de la subversión ha producido relativos cambios en la conceptuación del poder y la política, en tanto que la represión indiscriminada que ha desatado, permite visualizar el lado represivo-violento del Estado. Sin embargo, habría que coincidir con Pierre Bourdieu cuando afirma la capacidad reproductivista de la cultura: "De este modo, todo incita a pensar que la fracción más consciente de la clase obrera permanece muy profundamente sumisa, en materia de cultura y de lengua, a las normas y valores dominantes; y por consiguiente, profundamente sensible a los efectos de imposición de autoridad que puede ejercer, incluido el terreno de la política, cualquier poseedor de una autoridad cultural sobre aquellos a quienes el sistema escolar —y este es uno de los efectos sociales de la enseñanza primaria— ha inculcado un reconocimiento sin conocimiento." (1988, p. 403.) Esto no solamente es visible en sectores que muestran (y se esfuerzan por demostrar, por lo menos hasta antes de la presente coyuntura de violencia política) radicalidad en su oposición al sistema como era el Sindicato de Maestros, sino se extiende hacia los otros sectores, para quienes el referente de autoridad, precisamente, son los mismos maestros. En Tepoztlán se reconoce la capacidad de ubicación política del sector magisterial.

En esa misma dirección, la palabra aparece como un instrumento de poder, aun cuando no se la asocie, siempre, directamente a la "política". En pueblos bilingües, donde existen jerarquizaciones diversas a partir de no manejar o manejar mal el español, hasta las diferencias de expresividad al interior de la propia lengua posibilitan distinguirla, a nivel de la percepción popular, como factor importante de acceso al poder, no solamente formal o institucional, sino a las posibilidades de "salirse son la suya" o simplemente "salir bien" en interacciones cotidianas. *Wachaq wallpa*, *Runa miku*, *Come disco* y *Manaqaraku* designan sintéticamente una apreciación del poder de la palabra: "...porque era criticón, para él lo que otras personas hacían no estaba bien", "porque hablaba mucho", "porque no deja que hable el resto, es una biblioteca andante, entra a economía, entra, en todo entra, nunca se da por perdido, todo lo que dice es la última palabra, acapara la conversación, porque lo que dice es ley. Por supuesto no se le quita su cultura, su capacidad tiene, es un hombre muy fácil de palabra, a veces nos sorprende con expresiones que no comprendemos y tenemos que decir amén, es un aristócrata de la cultura, habla gritando, es muy conversador, aprendió a gritar en el reparto de aguas".

ejercicio en el sistema carcelario llega a proponer su extensión al conjunto de la sociedad calificándola de "sociedad carcelaria". En *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, México, y *Microfísica del poder* Editorial La Piqueta, Madrid, 1986, entre otros textos, desarrolla la idea de que toda relación es de poder. Pareciera ocurrir un fenómeno inverso en la conceptualización popular de lo que es política y poder: sus ámbitos semánticos se restringen a la administración pública y su legitimidad coercitiva, y, a su vez, a la oposición activa, visible, consciente, eximiéndose de esta conceptuación: la negociación, la adaptación a la dominación, el poder ejercido en la interacción cotidiana, cuyas valoraciones transitan por lo ético.

El silencio impuesto en la interacción cotidiana es trabajo de sujetos que intentando comunicarse pugnan por un mercado lingüístico que convoca tanto diferencias individuales, provenientes de diferentes capitales culturales, como diferencias definidas por condiciones de coexistencia lingüística e intercultural, que para nuestros países significa la contradictoria convivencia del español con las lenguas indígenas como el quechua y el náhuatl. Godofredo Taipe me contaba sobre una disputa entre dos campesinos de Huancavelica, en la que estaban prontos a darse de golpes un campesino grande con otro más pequeño. Éste, al ver la relación desigual, que lo llevaría a perder, rápidamente le dijo: *"¡qa, kastillanupitaq ya qapinakurusun!"* (¡Ya, a ver si nos agarramos (compitiendo) en castellano!), *"Ya pe, niykuptiyqa, mana imaruwakuytapas atinchu"* (Ya pues, cuando le dije, no supo ni qué hacer).

El campesino o las gentes de ascendencia campesina, tanto en Tepoztlán como en Huanta, tienden a hablar "bajo", casi imperceptiblemente cuando se encuentran en ambientes que consideran públicos y/o en presencia de gentes de la ciudad. Esta práctica reconoce la existencia de diferencias étnicas y puede mostrar tanto la desubicación en esos ambientes como la del propio sentimiento de minusvaloración (véase Eidheim, 1976), expresión de la constatación de jerarquías que nuevamente nos remiten a la eficacia simbólica.

Es en ese contexto donde se construyen los distinguidos por el manejo de la lengua, los que tienen autoridad autorizada para hablar, y hablar bien. Esta construcción se opera entre una interacción de lo que hace el sujeto por presentar una imagen y la actuación del grupo para reconocerle: los *payñamá*, es decir, los que "lo saben todo", son su expresión más cómica y dramática. Éstos integran dos sentimientos en el grupo: temor y burla; muchos chistes condenan vanidades, pero es usual verlos actuar y propiciar el silencio a su alrededor: la ausencia de condenas directas, salvo en las disputas violentas, significan el reconocimiento de su poder, de su fuerza, en cierta medida.[44]

Runa miku (que come gente) simboliza gráficamente la dimensión de cómo se aprecia a la palabra como expresiva o

[44] Bergson habla de la vanidad y su capacidad de generar lo cómico: "Un estudio completo de las ilusiones de la vanidad y del ridículo que se le une, proyectaría una luz singular sobre el estudio de la risa. Se vería que regularmente la risa cumple una de sus funciones principales, que es conseguir que el distraído amor propio de cada cual adquiera conciencia de sí mismo y se pueda obtener así la mayor

represiva al mismo tiempo. En las peleas callejeras, más aún entre las llamadas *placeras* (personas que venden en el mercado, de quienes las más temibles son los carniceros), también insultan llamando *runa miku* a quienes hablan muy rápido y ganan en las discusiones. Asimismo, "... y tenemos que decir amén" sintetiza la situación de quienes están condenados a oír, aunque esta condición sea diversa y se encuentren gradaciones mil. Algunos relatos dicen que Lima es "la boca del Perú", colonial y poscolonial, es decir, de la palabra "legítima", del "buen decir" y del "conocimiento". En la argumentación de *Comedisco* (sus amigos más próximos la han apocopado con *Comena*) se aprecia la asociación de poder-saber, tan caro a Foucault, en tanto que la legitimidad del discurso se basa, como su fuerza, en el saber distinguido, en este caso garantizado por un título universitario, que produce inclusive incomunicación: "nos sale con palabras que no entendemos".

La *labia*, esa capacidad de convencimiento, del hablar bonito, seductor, tan buscada y temida, deseada,[45] es la objetivación del poder del discurso.

Llaqtapa rinrin, *Lengua*, *Saguan simi*, *Wachaq wallpa* y *Venenosa*, apodos que refieren a las chismosas, también expresan la dual condición de estas personas: condena y temor se condensan: ellas manejan información muy valiosa para la conservación y/o proyección de la imagen no solamente personal sino también familiar. La fuerza de estos discursos no radica en la legitimidad sino en el poder mismo de la información, misma que se caracteriza por ser peligrosa y, al mismo tiempo, integradora: la censura del chisme opera como garante de

sociabilidad posible de los caracteres. Se vería cómo la vanidad, que es un producto natural de la vida social, molesta, sin embargo, a la sociedad." (1986, p. 142.) El *Henequén* yucateco: "se autoalaba, se cultiva sola", es un sinónimo del *Payñamá* huantino. De alguna forma, las *relamidas* y *pakinas* son condenadas por estas pretensiones vanidosas.

[45] Francesco Alberoni vincula, con insistencia, el deseo al poder, la misma que establece una relación de "dependencia" entre poseedores de las objetivaciones del deseo y pretendientes: "En la vida cotidiana, existen objetos de amor cuya investidura de líbido es altísima, hasta el punto de hacer que el sujeto dependa de ellas para su humanidad, que los considere superiores a sí mismo y que puede sacrificarse por ellos. Estos objetos tienen dos propiedades conjuntas: son amados y, al mismo tiempo, están dotados de un *enorme poder*." (1981, p. 146.)

cohesión grupal; la información considerada negativa es la que refiere a actos del mismo carácter, y por ende peligrosa para el grupo.

Los silencios se trabajan en la cotidianidad, los *payñamás* también, y ambos son cómplices de sus condiciones. Las interacciones cotidianas que se ubican en relaciones "socialmente organizadas", construyen el poder y la sujeción. Kafka ilustra el primer nivel, el de lo cotidiano: "La imposibilidad del trato tranquilo tuvo otra consecuencia más, en verdad muy natural: perdí la costumbre de hablar... ya muy temprano tú me prohibiste la palabra. Tu amenaza: ¡Ni una palabra de réplica! y la mano levantada al mismo tiempo me acompañan desde siempre." (1988, p. 28.)

Por otro lado, la dirección de los apodos y chistes no solamente se dirige hacia "arriba", pues también se establecen juicios valorativos sobre los pobres, y más aún si éstos provienen de hogares campesinos y/o indígenas. *Toqiaq usuta*, *Wakchascha*, *Chanclas* y *Usa tunku* apuntan en esa dirección: "Antes de ser secretario de juzgado, caminaba en su pueblo con ojotas" (se motiva el apodo, más en el origen que en su falta de solidaridad con sus paisanos), "por ser pobre y tacaño", "muy pobre, pero muy recio" (recio se maneja como tacaño), "porque nunca usó zapatos".

La condición de pobreza es una condición también de etnicidad, como lo vimos cuando presentamos la caracterización de los *oaxacos*, *guerreros* y *chutos*: *"usa yupa, mana qolqeyuq sap'sa"* (menesteroso, cómo no tienes dinero) (Escobar,1987, p. 156), y el apodo *Chiya siki*, así como numerosos relatos que asocian la pobreza como sinónimo de indígena son el reconocimiento de esta dualidad inseparable que se sintetiza en *ser indio*, real o metafóricamente. La carga estigmática de la calificación de indígena se asocia con la de pobre. Es notable, hasta ridículo, el esfuerzo que hacen los pobres para aparentar que no lo son: una muestra de ello es el despliegue dramático con que preparan los escenarios de las fiestas, el gran temor al "qué dirán" cuando califiquen las atenciones que deben prestar cuando reciben en sus casas a las visitas (hay utilería de cocina que se guarda para *mostrar* en estas ocasiones especiales) o cuando ofician de mayordomos en las fiestas patronales. La construcción de una terminología y de una gestualidad para estimular el gasto: el famoso *uchku siki mayordomo* (mayordomo, de pantalón agujereado, miserable) con que se hinca la vanidad y se propicia el gasto y la atención, es ilustrativa. Esta práctica nos lleva a considerar la "valoración" del desprendimiento (habría que entrecomillar también esta palabra). Son numerosos los apodos que lo califican.

La mezquindad, entonces, ha motivado muchos apodos *Chupi...*, *Maqlla...*, *Gastón*, *Codo*, *PRT*, *el Inmortal*, *Judío*, *Madera fina* ("nunca se raja"; rajarse, en Perú, es sinónimo de gastar) *Bandido bueno* ("nunca dispara") y *Manka kirpa*, son entre otros los que designan a los tacaños. En el apodo *PRT*,[46] se asocia con el símbolo del partido de Hugo Blanco que era un puño. En canciones campesinas y también en la ciudad de Huanta se "aguijonea" a los mayordomos para que sean más dadivosos. Es frecuente en los carnavales que se cante, a gritos, ese temido *uchku siki mayordomo*. En pueblos que organizan su vida, productiva y social, en función del *ayni*,[47] es comprensible esta condena, y por ello numerosos relatos narran castigos a los mezquinos. Sin embargo, habría que matizar nuestra apreciación, al considerar que la realidad y la imagen proyectada no siempre guardan correspondencia, pues la creciente individualización de los intereses y las prácticas van conduciendo a que dicho lenguaje transite más por las sendas del humor y su eficacia sea cada vez menor. Así lo vienen entendiendo cuestionados y cuestionantes, cuya muestra sería, por ejemplo, que las mayordomías de los *sacha kuchuy* (corta árboles) en los carnavales huantinos se realicen ya en mayordomías colectivas, compartiendo las responsabilidades de organización y, principalmente, de gasto.

Psicología popular

Las relaciones entre los integrantes de grupos sociales reducidos o no muy amplios posibilitan una exposición permanente de características que van definiendo una *imagen* o un perfil que actúa sobre el resto y que es, a su vez, construcción de éstos. La identificación de un tipo de personalidad cultural-psicológico[48] permite al grupo anticipar las actitudes y opinio-

[46] Partido Revolucionario de los Trabajadores, de tendencia trotsquista.

[47] Reciprocidad andina que se extiende desde el trabajo agrícola, la prestación de servicios, bienes y, ahora, dinero. Se basa en que quien otorga el préstamo, recibirá su retribución en términos equitativos. Es una práctica de origen prehispánico.

[48] Ralph Linton señala que: "Toda sociedad tiene su tipo básico de personalidad, así como su serie de personalidad de los estatus sociales que, en ciertos respectos, difieren de los demás." (1983, p. 135.)

nes de sus integrantes, así como regular dichas relaciones en función de dicha caracterización.

La imagen proyectada, entonces, es construcción recíproca del individuo y del grupo, en cuya constitución intervienen variables étnicas y de clase. El grupo es el referente y condicionante más inmediato y filtra y peculiariza las relaciones del individuo con la macro sociedad, posibilitando la creatividad y diversidad de respuesta, de ahí que los apodos puedan testificar (al etiquetar lo diferencial) que no siempre y en todo existe la sobredeterminación estructural, aun cuando la clase y el grupo étnico también lo facturen.

Es fundamental referir esta interactuación al espacio y al periodo en que sucede, pues el contexto no es sólo tal, sino actuante dinámico, que en su existencia resuelve los procesos de permanencia y cambio. Por otro lado, la posibilidad de establecer e identificar dicho perfil nos reporta a la importancia de los grupos cuyas relaciones son permanentes y guardan las características de ser de "cara a cara".

Dos elementos nos interesan en esta sección: la determinación de una situación específica en tanto característica singular del apodado, y, por otro, la evaluación de los comportamientos que requieren de un subrayamiento en tanto son significativos, por su singularidad, para las relaciones internas.

El grupo espera de sus integrantes un promedio de reacciones vinculadas a la oportunidad y calidad, y lo distinguen cuando no entran en ese promedio (pues lo "normal" no lo requiere), apodándolas, marginándolas o valorándolas según las respuestas permanentes frente a los estímulos[49] expuestos a su disposición. Los extremos de dichas distinciones pueden ubicarse a nivel psicológico entre *upas* y *locos*, apodos recurrentes en los espacios estudiados[50] y que por ello requieren del acompañamiento de los nombres y apellidos. Variaciones al interior de los extremos mencionados serían los de *Mati uma*, *Dino* (de "taradino"), *Toqaro*, *Moy*, *Oso*, etc. La argumentación que siguió a la formulación de dichos apodos es semejante en su contenido: "cabeza vacía como el toqaro", "porque no reacciona bien", "porque es medio zonzo", "significa hueco, sobre

[49] El mismo Linton prefiere usar el concepto de *situación*, calificando al de estímulo como muy específico, restrictivo.

[50] Aunque la denominación específica sea *menso* o *quedado* en Tepoztlán.

todo los árboles viejos como el molle (pirul en México) que son interiormente consumidos por bichos como el *qoti*... se llama a la persona que es "volada, tonta, difícil de razonar..."

Es característico en estos apodos acudir a animales y vegetales para caracterizar a las personas que en cierta medida aparecen degradadas a una condición pre-humana. Esta afirmación requiere de cierto matiz: la adscripción de determinado apodo que toma como significante un nombre de animal,[51] lo usa metafóricamente y, por ende, para que el proceso de "degradación" se dé tiene que concurrir una fuerte relación de tensión: cuando el apodo, en el acto comunicativo tenso, se convierte, a su vez, en insulto.

Si la condición de marginalidad anterior, de los *tontos* o *quedados*, se determina a partir de una suerte de inoportunidad, de estancamiento, inactividad y falta de inteligencia, al otro lado se ubica la hiperactividad y la audacia, cuando es considerada desmedida o inusual. Este tipo de actitudes o comportamientos están prontas a ser contaminadas por la posibilidad de afectar negativamente al grupo, quizá por ello se etiqueta preventivamente, en cuanto rompe con lo que se imagina *ser* una persona socializada adecuadamente. Al ya mencionado apodo *loco* se suman: *mula*, *caballo*, *atronado* (que luego devino en *troné*), y éstos incorporan elementos más conflictivos o de una posición más crítica frente a la actuación del apodado. Para argumentar se expresa: "por salvaje y atrabancado, ya

[51] Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje* establece que la aproximación de los primitivos hacia la naturaleza no tiene una motivación meramente utilitaria, sino "una curiosidad asidua y perpetuamente despierta" (1988, p. 32). En la literatura se han registrado muchos ejemplos de este trabajo comparativo y metafórico: "El gallinazo, a más del color, se parece al negro en el ronquido característico, en ese ¡tus-tus-tus! del negro viejo y asmático; en su frente estrecha de cabello limitado de astracán; en su modo de caminar matonesco; en su carácter díscolo; en que sólo se baña, cuando lo hace, en el río y desnudo; en que odia todo lo blanco; en su afición por los camales, en donde se refocila con la sangre coagulada y se nutre de tripas; en su tendencia a caminar en pandilla; en su simpatía por el cargamontón; en su carencia absoluta de ideales estéticos; en que, por fin, como el negro osado y dominguero, se aventura de vez en cuando hasta la calle Mercaderes..."(Valdelomar, 1989, pp. 88-89). Vargas Llosa ejemplifica un caso de apodamiento: "¿Sabe qué es una *chuchupe*? —silva, enseña una puntita de lengua el *Chino* Porfirio— la víbora más venenosa de la Amazonia. Ya se imagina las cosas que dilá del génelo humano esta señola para ganalse semejante apodo." (1985.)

que realiza las cosas sin pensar", 'era inquieto, fastidioso, un poco agresivo, no estaba tranquilo en la mesa, tenía ocurrencias; por ejemplo, en la calle gritaba ¡camarada¡ (palabra que ubicada en una "zona de emergencia" bajo control militar era arriesgada); era aventado, le decíamos *'loco, orate'*, "porque es un tipo bastante nervioso, reacciona rápido cuando lo provocan", y aquí, "reacciona rápido" implica responder con agresividad considerada inusual. Por otro lado, el "loco" puede ser considerado un sujeto que sorprende permanentemente, que "sale con cada cosa", que "está acelerado", que es en cierto modo imprevisible su actuación; sin embargo, el grupo de alguna manera lo "integra" y permanece alerta a los efectos de sus actos, los cuales pasan a conformar el cuadro de relaciones "normales", y existe cierta tolerancia a, pues sus actos vienen del "loco", nombre que institucionaliza la prevención, la complicidad, la espera...

En la dirección de oposiciones establecida entre *locos* y *opas*, configurando los matices referidos, estarían también los apodos *Chancharro* y *Flecha*, por un lado, y *Tankayllu*, *Tunau siki*, *Pascua trono* y *Alhaja*, por otro, nominando rapidez y lentitud respectivamente. *Chancharro* se asocia con el movimiento irregular de los trompos[52] mal confeccionados, y *Tankayllu* con la posición estática, inmóvil del *tankayllu*, insecto que succiona la sangre de las bestias de carga, y *Pascua trono* invoca la lentitud de la procesión del Cristo resucitado.

Estas caracterizaciones están asociadas a la concepción y disposición del tiempo, espacio y vida cotidiana en Huanta y Tepoztlán y transcurren en el marco de relaciones en dos ciudades pequeñas, donde, según ellos mismos perciben, el tiempo está a "disposición de uno", estableciendo la diferencia de las "prisas" de las grandes ciudades. Además, con ciertas peculiaridades, el tiempo, o su uso o concepción, tiene aún un carácter cíclico, en tanto los fines de semana (el ciclo menor) las celebraciones (familiares y patronales), entre otros referentes, marcan la vida y concepción de sus pobladores.

Resumiendo, entonces, los factores intervinientes en la configuración de una caracterología popular serían, entre otros, las relaciones "cara a cara", el manejo del tiempo y del espacio,

[52] Véase Vergara, Abilio: "Ideología en el juego infantil: el caso del trompo y la taka en el Perú", en *Folklore Americano*, núm. 43, enero-junio de 1986, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, pp. 55-63 .

la vida cotidiana, confrontados interrelacionalmente con la individualidad de la persona. En los extremos determinados, obviamente, podemos establecer diferencias entre el tiempo del *opa* y del *loco*, ambos asumiendo una función disturbante del tiempo socialmente percibido.

La determinación (y nombramiento) de la "personalidad" de los individuos, en el sentido de conceptuarlos como totalidad,[53] se establece a partir de la evaluación, constante, de la conducta, entendida como la "expresión del carácter o de la personalidad" (Pittaluga, 1984), en la interacción cotidiana. A partir de ello, el grupo define, clasifica y sanciona.

Dos líneas de calificación aparecen con mayor frecuencia, tanto en Huanta como en Tepoztlán, una ligada al comportamiento ético y otra al "carácter".[54]

Ambos campos designados tienen relación conceptual y de actuación de los sujetos nominados. muchos integran las dos cualidades y algunos apodos llegan a sintetizarlos en un solo término, por ejemplo, *Alacrán* o *Qayaq Uma*, en Tepoztlán y Huanta respectivamente.

Al primer grupo de apodos, de consideración ética, pertenecen. *Luchi*, "cruce de *lu*kacha con *chiririnka*,[55] *Laulikan chu*, 'Reptil que tiene una velocidad fantástica..., 'mamá de la culebra' le dicen... le cortas en pedazos y sigue viviendo", *Coralillo*, "por venenoso, mal hablado", *Trucos*, "es un puerco en los juegos.. por las manas que tiene al jugar", *Caralampio*, "por su carácter, su comportamiento".[56] La muestra grafica muy bien la preocupación del grupo por controlar, de alguna forma, esos brotes de "maldad" para posibilitar la convivencia. Estas caracterizaciones se asocian a definiciones valorativas de signo ético, y de diversas maneras articulan lo aquí calificado con una cierta disposición al movimiento brusco, a la

[53] Véase la definición de Menninger en este mismo capítulo.

[54] "Carácter", en los términos manejados en la zona estudiada, prioriza reacciones de índole afectiva, los mismos que se designan en su exposición *permanente*, cercana al *tipo* de Bergson, entre los más distinguibles están. coléricos "que no aguantan nada", "de pocas pulgas", alegres, retraídos, tranquilos, entre otros.

[55] Lukacha es una arana considerada muy venenosa, se dice que su picadura causa la muerte en "menos de 24 horas". Chiririnka es el moscardón que anuncia la muerte o es mensajera de ella cuando se vela o entierra al difunto.

[56] Fue personaje de una telenovela mexicana que también se trasmitió en el Perú.

velocidad, a lo imprevisible: muchos *locos* son también incluidos en este grupo, y, por otro lado, los animales elegidos para representarlos son descritos como dotados de esas facultades. Quizá por eso, en el lado opuesto se ponga a *Pasos tristes* y *Llampu*, "de caminar suave, delicado, como si tuviera en la planta algodón", "de caminar lento, despacio". Ellos, también, son catalogados de "buenas gentes".

En el segundo grupo se hallan los apodos que designan a personas que son intolerantes y reaccionan con agresividad: *Gorila*, "porque es bien enojón"; *Aka kichki*, "por renegón, no aguanta bromas"; *Hi*, "porque no aguanta ninguna broma (se toma las dos letras iniciales de hígado)"; *Machu chipi*, "se amarga cuando pierde en el juego... igual que el mono viejo"; *Olluco*, "porque cuando se enoja se vuelve muy colorado"; *Cheto*, "me parece que quiere decir caca, excremento. Tiene un carácter, como quien dice, repulsivo".

Que los mismos sujetos sean calificados como "amargones" y "malos" en una frecuencia significativa, es un indicador de una cierta correspondencia entre el carácter y la imagen de la conducta ética observada; no es que esta convergencia refleje (solamente) una realidad, pero sí expresa una cierta tendencia a que la opinión de la gente los ubique así.

Estas nominaciones tienen que ver con la exposición de conductas que el sujeto permanentemente realiza. Fromm y Maccoby distinguen la conducta del carácter, en cuanto éste muestra una mayor estabilidad o permanencia y aquella mayor dinamismo: "La conducta, que esencialmente es una adaptación a las circunstancias reales, cambia con relativa facilidad cuando las circunstancias hacen más aconsejable otro tipo de conducta; los rasgos del carácter por lo general persisten aun cuando se hagan dañinos bajo circunstancias modificadas (en especial los rasgos de carácter neurótico)." (1985, p. 25.) En los casos que estamos observando y que el apodamiento hace visibles, la conducta es utilizada como vehículo para llegar al carácter, cuya evaluación hace converger los actos con la estructura, es decir, las conductas con el carácter. En este sentido, la evaluación popular del cáracter y la personalidad serían fenomenológicos. En esa misma dirección, los apodados mostrarían rasgos de carácter más rígidos, cuya expresión sería el obrar *siempre* de una misma manera, y la materia prima que utiliza el apodador estaría proveída por la conducta.

Por otro lado, la mujer, que casi no aparece apodada, mostraría una cierta disposición a ser más receptiva, tener un carácter menos rígido. Los pocos casos de dominación visible

de la mujer sobre el hombre son el ejemplo de los cotorr os sirven de filón de donde se valen para elaborar los chist s albures para ironizar a los *mandilones* o *sacolargos*.

Esta situación no es similar en todos los grupos so culturales que integran las poblaciones estudiadas: hay variaciones que tienen que ver con los estatus sociales y generacionales. Existe además una mayor democratización en las relaciones de pareja en los más jóvenes y también entre los sectores medios, fundamentalmente los chilangos, lo migrantes de Cuernavaca, los *güeros* y los profesionistas tepoztecos y huantinos.

Las evaluaciones de estas conductas, en muchos casos, toman como referencia tanto las características corporales, principalmente de las facciones y sus modificaciones que se presentan con cierta regularidad cuando se emocionan, se irritan, como la "calidad" y oportunidad de dichas conductas: *Puka sisi*, "colorado, además renegón y pequeño"; *Tachu*, "porque tiene un poco larga la cara, porque parece que siempre anda molesto"; *Tarro uya*, "cara alargada, cínico"; *Gallo*, "por colorado (cuando se enoja)"; *Machu chipi* y *Chirote*, entre otros, son la expresión nombrada de rasgos físicos que según la caracterología popular *muestra* un carácter, una personalidad,[57] que para esos usos casi son equiparables.

Asimismo, existe una muy frondosa literatura oral que designa el destino de los "no inteligentes". Una de las expresiones de "tontera" más explotadas a este nivel es la supuesta propensión que tienen los tontos a leer el mensaje connotativo en su literalidad:[58] robos, adulterios, engaños diversos se dan

[57] Personalidad, en la conceptuación popular, está ligada más bien a un "carácter fuerte", a la mantención de "la palabra empeñada". Su contrario sería quien es voluble, mutante (mutación o cambio que se observa y se da sin una causa que lo justifique). En algunos casos se adiciona la singularidad de la persona. Es un término que se usa con poca frecuencia. En algunos casos es sinónimo de carácter.

[58] Hay en Huanta un relato muy expresivo: Una marido tonto, entregó unos puercos que su mujer había ido cebando, porque ésta siempre decía que lo hacía *para* los carnavales. Cuando llegaron estas festividades, estando ausente de la casa la señora, el marido que estaba en la puerta, al ver pasar una comparsa, les preguntó si eran de carnavales. Al responderles afirmativamente, les dio los cerdos. Cuando la mujer se enteró, se fue en búsqueda de los "carnavaleros" a recuperarlos y le recomendó a su marido que cuidara bien la casa, que *por nada* dejara de vigilar la puerta. El marido, al ver que su mujer demoraba demasiado, extrajo la puerta y cargado con ella se fue en busca de su esposa...

en este contexto de no trascender al "significante" o, mejor, a reducirlo a su "primera significación": *Dino*, "por no decirle taradino"; *Mati uma*, "tonto, descuidado, cabeza volada (mati, calabacín vacío)"; *Toqaro*, "tontas, difíciles de razonar"; *Yana kullu*, "además de negro, no entiende".

En algunos casos se confunde la inteligencia con la expresividad: los "correctos" y los "tontos" que mencionó Redfield y que motivaron una aclaración de Lewis, parecieran referir más que a "entendimiento" a "tipos temperamentales", es decir, a diversas gradaciones de introversión y extroversión. En Huanta, principalmente en las áreas rurales, se califican a las personas en sus expresiones extremas como "llamas" y "libres". Llama es un camélido andino que es criado principalmente por los indígenas que habitan en las zonas altas de la cordillera; muchas veces ese término sirve para insultarlos y también para insultar a quienes quieren estigmatizar señalándoles como indígenas, en este caso se usa como sinónimo de silvestre, sin cultivar, sin educación, uraño, que "no quiere aparecer ante la gente": la proximidad a la naturaleza, en la dicotomía planteada por Lévi-Strauss, el alejamiento de la "cultura", de los modales, de la palabra legítima.

"Libre" es el niño o adulto que "dice lo que siente", que no se "chupa" ("raja" en México), es también el que no rehuye la conversación, especialmente con extraños, con los "otros": pareciera que existe una proximidad entre "correctos" tepoztecos y "libres" huantinos, al igual que entre los "tontos" y "llamas" de ambos lugares.

Finalmente, el alcoholismo aparece como un problema de mucha importancia sociocultural. Mencionar la palabra en ciertas circunstancias, principalmente de sectores medios, electriza el ambiente, aunque también sirve de materia prima para su diversión, pues es éste el sector que más chistes produce en relación al alcoholismo, y sus referentes están "más abajo", en el pueblo pobre ("desprecio que se divierte"), que a su vez es el sector en donde se observa con mayor intensidad el problema: *el Charco*, "debido a que siempre está tomado"; *Corcholata*, "porque siempre andaba en las boquillas de las botellas y era bien tomador... cuando no está en la botella está tirado en el suelo"; *Agüita*, "porque toma mucho (en tepoztlán, al que está en estado de embriaguez permanente le dicen que está *lleno* o que anda en el agua); *Iguana*, "toma mucho y en las mañanas se asolea"; *Loqocho*, "porque tomaba mucho y era zonzo"; *Choqcho*, "es bebedor, chupador, amante del trago... se

le encontraba mareado en las cantinas y bares, abrazado d su arpa, su hijo heredó este apodo".

La adjudicación de apodos de este carácter parece también asociada a una finalidad correctiva. Sin embargo, habría que observar que debido al consumo[59] mayoritario de bebidas alcohólicas se atenúa su operatividad como tal, y muchas v s el apodado, en complicidad con sus "colegas", asimila progr sivamente la carga negativa, siendo ya motivo de bromas entr ellos mismos, quienes se ríen acusándose mutuamente de tomar mucho. Un residente tepozteco nos decía: "... trabajan sólo cuatro días de la semana. Tienen un dicho que dice: "no trabajan las horas, trabajan las manos" "...el lunes no se trabaja, el lunes es el día de la 'salud'", que esto que l'otro, "salud", la plática no emborracha, son sus decires: "¿qué por qué van a tomar?", "no pues, así está en el plano (dicen los albañiles), si no se cae la casa".

Se articulan variables que definen un cierto carácter (en términos de Bergson) que tiene que ver con una tradición festiva, condiciones de vida difíciles, acceso diferenciado y limitado a los servicios educativos, proyectos de vida casi inexistentes (los planes y tiempos tienen un cierto carácter cíclico cuya extensión, en los pobres, llega a un año), una familia que va deteriorando progresivamente su solidaridad (ya Lewis indicó que la familia extendida ya no funciona), son entre otros factores que condicionan una situación de cierto conformismo, una de cuyas expresiones es el alcoholismo.

[59] Acerca de los bebedores, Fromm y Maccoby señalan: "Los bebedores en exceso difieren de los alcohólicos. Beber excesivamente durante el fin de semana no se considera anormal en la aldea, pero el bebedor en exceso se excede de la norma cultural al perder los lunes y a veces otros días de trabajo a causa de la bebida." (1985, p. 212.)

Conclusiones

Iniciamos el trabajo con la suposición de que las relaciones de poder entre las variables elegidas podían ser explicitadas con mayor nitidez, en relaciones de causalidad. Hoy, a estas alturas de la investigación, constatamos que si bien descubrimos correlaciones estructurales entre la producción de los apodos, el espacio social por donde circula el humor y lo cómico y la función atribuida, esas causalidades operan mediadas por el placer, o su búsqueda, los imaginarios, los estigmas, los puntos de vista, etc. En esa misma dirección descubrimos la gran diversidad de su capacidad estructurante, que oscila desde una fuerza constitutiva definitiva, hasta la insignificación cercana al nombre propio.

Esta diferenciada eficacia simbólica se correlaciona con los campos semánticos que aborda: cuando los apodos se argumentan con aspectos relativos a factores étnicos o sexuales tienen una mayor capacidad de marca y definición. Su comportamiento varía también según los sectores sociales, siendo los populares los que acuden a estas nominaciones clasificatorias.

La configuración actual de los sectores socioculturales en ambos pueblos imbrica variables de carácter clasista y étnico. Su peso en las nominaciones depende de los ámbitos en los que se ejecuta y de los materiales con los que trabaja (gráficos, lingüísticos, gestuales, etc.). Las configuraciones construidas por las interacciones cotidianas tienen ahora mayor capacidad estructurante, remplazando a la anterior mayor definición que tenían los barrios o la adscripción espacial, la que se conjuntaba con la de carácter étnico: ser *oaxacos*, *güeros* o *tepoztecos*, o ser obrero o comerciante, es ahora más importante que pertenecer a Santo Domingo o a Santa Cruz, en Tepoztlán.

En Huanta, esta definición diferencial de base étnica existió, aunque su peso fue diferente, en tanto que el paso de los indios por la ciudad era temporal, en calidad de siervos

("semaneros" o "pongos") en las casas de los hacendados; sin embargo, el referente indio en la nominación estigmática fue muy fuerte y mantiene hasta ahora su capacidad simbólica estructurante. *Mistis* y *chutos* siguen pugnando en la producción humorística y sarcástica, en los insultos, en los apodamientos, en la negociación desigual en el mercado, en el acceso o no a la administración pública, en la diferente valoración y, por ende, eficacia del discurso, etcétera.

Tepoztlán significa y expresa, en varios aspectos, un nivel de integración mayor que Huanta a la vida nacional (e internacional, por los migrantes a los Estados Unidos y el turismo, por ejemplo) en sus diversas expresiones. Sin embargo, las diferencias que observamos en la producción humorística, si bien se dan en el uso y origen idiomático (más quechua en Huanta, mayor influencia de la televisión y de medios impresos en Tepoztlán) en la producción de los apodos, si las vemos por campos semánticos, en términos estadísticos, son menores: existe en ambos lugares una mayor preocupación por nominar el cuerpo y su estética y menor elaboración de apodos que hagan converger varios rasgos en un mismo significante, en ambos pueblos.

Por otro lado, la producción de apodos no da cuenta, mayoritariamente, de relaciones sociopolíticas macro. Cuando los apodos designan a individuos ubicados en actividades relacionadas con ese poder, las nominaciones privilegian aspectos relacionados a lo físico, psicológico o moral. Pareciera que el campo político fuera tratado con mayor explicitación por chistes y albures, aunque éstos también están definidos por un enfoque ético más que político, y acuden frecuentemente a la sexualización de las condenas. Quizá, por ello, debemos admitir que la crítica del humor y de los apodos es una disidencia cautiva.

Entre los dos pueblos, si bien existen diferencias en cuanto a su composición étnica y clasista, existen semejanzas en cuanto al "sentimiento" de desplazamiento de sus lugares: ambos se sienten invadidos por residentes intrusos, cuyas características son reconocidas como diferentes: güeros y soldados, en Tepoztlán y Huanta respectivamente. Este desplazamiento expone a los lugareños a relaciones complejas con estos grupos, los cuales no son nominados individualmente, sino más bien con categorías que los designan como colectividad:[1] el apodo se ausenta en tanto que su característica es

[1] Existen nominaciones individuales propias, como los seudónimos, con las que han operado los mandos de la policía y las fuerzas armadas, con la finalidad de esconder sus identificaciones, como *Lince, Camión,* entre otros.

designar la diferencia individual, para ceder paso a la producción de categorías sociales que delimitan a los otros. Estas categorías operan también como referentes nominativos de relaciones autoritarias de poder y se constituyen en signos que, internamente, ya reflejaban esas interrelaciones con sectores sociales locales, y están marcadas, fundamentalmente, por criterios de tipo étnico.

El caso de los disidentes culturales, como el de *pakinas* y *relamidas*, representa de muchas formas los signos que nominan la fuerza conservada de la delimitación étnica, y permiten establecer límites interculturales y, también, el debilitamiento de dichas fronteras: ambos grupos, ubicados en Perú y México respectivamente, luchan por la adquisición de signos que los distingan de su grupo y les permitan acceder "lugares" ubicados entre "los otros". La sanción viene de los dos sectores, combinando el castigo a la desolidarización que expresa esa pretensión distintiva y la mezcla, calificada de "huachafa" y "grotesca", que produce el *hábitus* o la inercia cultural.

Las fronteras violentadas operan aún con eficacia simbólica, aunque la masificación de muchos signos antes distintores va quitando la base objetiva de las condenas que basan su trabajo en la escasez de dicha oferta. Ahora, en muchas zonas, al igual que en Tepoztlán y Huanta, las industrias culturales, al producir masivamente, posibilitan la adquisición mayoritaria de muchos signos antes considerados raros. La distinción es, si se quiere, la objetivación de la originalidad. Hasta hace una o dos décadas, los productos masivos de la modernidad, en los pueblos tradicionales, ocupaban, paradójicamente, ese lugar raro y distintivo, situación que ha cambiado sustancialmente. Ya es el uso y no la posesión lo que distingue, como lo demuestran los apodamientos al "uso del cuerpo", no en tanto se condene, por ejemplo, el trabajo realizado en él, sino la exageración, o la considerada deficiente o inadecuada combinación.

El apodo como construcción definida por las relaciones cara a cara tiene un poder diverso, diferenciado. En muchos casos opera como un signo más, adicionado a los muchos que puede tener el individuo como sus identificadores; en otros acompaña decisivamente en la conformación de su identidad, le disputa al nombre propio la nominación y alterna más o menos equitativamente esas funciones con patronímicos, nominacio-

nes de ocupación, origen, etc.; mientras que en otros desplaza definitivamente a los otros identificadores y se convierte en un factor de modelación de conductas y nominaciones identificatorias, deviene en un constructor de biografías. Parece que esto último es mayoritariamente característica de los apodos estigmatizantes. Su poder opera en los individuos, plasmando o sintetizando lo estructural.

La construcción de los apodos no puede ser entendida sin su articulación con la producción humorística en general. Es en esos ámbitos de la informalidad festiva, de la resemantización irónica, en el descontento con lo rutinario y lo establecido donde el humor se desarrolla y plasma. El apodo utiliza el material trabajado por el humor, se inserta en su producción, constituye uno de sus campos de actuación. Hay una cierta correspondencia entre los apodos estigmatizantes y el sarcasmo y la ironía, como ámbitos que lindan con el drama, mientras que lo cómico, el chiste, el humor, parecieran emparentados con la producción de apodos de carácter menos negativo, lúdico.

La construcción de los apodos trabaja la lengua en varios niveles: su imagen acústica, su sentido, su sintaxis, entre otros. Una de las características fundamentales es su vocación connotativa: aun los apodos que pretenden decir lo que dicen, al significar, a partir de un rasgo específico, a toda una persona,[2] están ya extendiendo su sentido más allá de la convención idiomática general. Si un individuo es nominado como un color, ese identificador se constituye en el soporte de una significación mayor, o una significación diferente. Entonces el apodo no dice lo que literalmente dice; siempre más o menos, pero no igual.

La producción del apodo articula una relación triádica: el significante, el significado y el referente, producida en una estrecha relación entre apodador, apodado y grupo, en cuya interrelación las funciones de los tres participantes es móvil, intercambiable, dinámica. El apodado no es un sujeto pasivo ni el apodador tiene la autoría total y absoluta, como tampoco el "auditorio" se limita a escuchar. Es por ello que las relaciones de poder entre estos participantes, si bien privilegia al apodador, no lo hace de manera indefinida, ni definitiva.

La configuración general de los apodos que encontramos remite a comunidades en procesos acelerados de transformación. Tanto Tepoztlán como Huanta son pueblos que no

[2] Rasgo distintivo de la sinécdoque.

pueden exhibir una cultura homogénea, "coherente" y "sin contaminación"; al contrario, reflejan de manera muy expresiva los cambios que se han venido operando, en cuyo proceso el aporte de huantinos y tepoztecos es activo. Es en el consumo de lo ofertado por la modernidad en donde se puede apreciar mucho más esta situación, misma que siendo "reflejo" de ese proceso es, a su vez, agente que lo refuerza. La "avidez adquisitiva" de los pobladores de ambos pueblos, que por ejemplo se expresa de manera dramática en los *pakinas* y *relamidas*, es una muestra de ello. La disminución referencial a éstos, por la masificación del consumo de los signos apetecidos, configurará cambios más en los elementos que en los criterios de clasificación y sanción, como lo verifica, aun en ciudades más grandes, la intensa presencia en el humor de *nacos* y *cholos*.

La misma dirección contradictoria del humor y de los apodamientos, de condenar tanto signos modernos como tradicionales, no refleja una esquizofrenia del grupo: refleja más bien la coexistencia de sectores sociales insertos de diferente manera en dichos procesos, que de muchas formas están influidos, porque las condiciones de producción del humor y los apodos vienen siendo modificadas en ambos pueblos. Una lectura realizada por personas que viven en la ciudad de México, de los apodos, chistes y albures reproducidos en este informe, nos indicó de su extensión más allá de lo regional, lo que a su vez nos muestra la influencia de los medios masivos de comunicación, fundamentalmente en Tepoztlán. En Huanta la situación es relativamente diferente por la mayor presencia de apodos quechuas y de chistes bilingües quechua-español, que muestra un ritmo diferente de integración.

El apodo es significante de una identidad integrativa. La confianza necesaria para su exhibición o el encono requerido para su ocultamiento o clandestinización difieren de la distancia que requiere el nombre artístico o el seudónimo, e inclusive del alias, cuyas marcas están definidas por una voluntad del sujeto por construir una identidad estratégica, es decir, con base en un proyecto de vida. Al clasificar el apodo, se inserta en un sistema que contribuye a la comunicación y a la significación, a las formas integrativas del grupo, a la constitución de un cuadro referencial que permite ubicar las actuaciones y a los personajes, y a entender sus oscilaciones con el "sí mismo", así como para marcar las fronteras no solamente simbólicas, sino también expresivas, estéticas, en cuya construcción el cuerpo, como construcción cultural, trabaja activamente.

Bibliografía

Aguado, José C. y María Ana Portal, *Identidad, ideología y ritual*, México, UAM, 1992.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de refugio*, México, INI, 1987.

Aisenson Kogan, Aída, *Cuerpo y persona. Filosofía y psicología del cuerpo vivido*, México, FCE, 1981.

Allard, G. y P. Lefort, *La máscara*, México, FCE (Breviarios), 1988.

Ansión, Juan, *Desde el rincón de los muertos, El pensamiento mítico en Ayacucho,* Lima, GREDES.

_____, "Antropología y cultura", en *Antropología y educación en el mundo andino,* Ayacucho, Perú, PEBI/UNMSM/DDE, 1988, pp. 1-8.

_____, *Pishtacos, de verdugos a sacaojos,* Lima, Editorial Tarea, 1989.

Arguedas, José María, "Notas elementales sobre el arte religioso popular y la cultura mestiza", en *Huamanga,* sobretiro de la revista del Museo Nacional, t. XXVII, Lima, 1958.

_____, "Breves selecciones de insultos quechuas", en *Folklore Americano*, núm. 13, México,IPGH, 1965, pp. 228-231.

_____,*Indios, mestizos y señores*, Lima, Editorial Horizonte, 1985.

_____, *Canto kechua*, Lima, Editorial Horizonte, 1989.

Ayala Aponte, Saturnino, *Gotas de la literatura oral de la provincia de Huanta,* Perú, (mimeografiado), 1986.

Barón-Carvais, Annie, *La historieta,* México, FCE, 1989.

Barth, Frederik, *Los grupos étnicos y sus fronteras,* México, FCE, 1976.

Barthes, Roland y otros, *Análisis estructural del relato*, México, Premiá Editora, 1990.
_____, *Elementos de semiología*, Madrid, Alberto Corazón Editor, 1970.
_____, *Crítica y verdad*, México, Siglo XXI, 1978a.
Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, 1989.
Benoist, Jean-Marie, "Facetas de la identidad", en Lévi-Strauss, Madrid, Ediciones Petrel, 1981, pp. 11-21.
Bastide, Roger, "Memoria colectiva y sociología del 'bricolage'", en Giménez, 1986, pp. 511-528.
Berger, P. y Luckmann, T., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrotu Editores, 1989.
Bergson, Henri, *La risa*, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 1986.
Bonfil Batalla, Guillermo, "Lo propio y lo ajeno, una aproximación al problema del control cultural", en *Cultura popular*, México, Premiá Editora, 1983, pp. 79-86.
_____, *México profundo*, México, CIESAS/SEP, Foro 2000, 1987a.
_____, "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", en Papeles de la Casa Chata, núm. 3, año 2, México, 1987b, pp. 23-43.
Bourdieu, Pierre, *La distinción*, Madrid, Taurus, 1988.
_____, "La identidad como representación", en Giménez, México, 1986, pp. 473-481.
_____, *Sociología y cultura*, México, Grijalbo (Los Noventa), 1990.
Bousset, Hugo, "Tendencias postmodernas en la literatura flamenca", en *Los Universitarios*, núm. 23, México, UNAM, 1992.
Bustamante, Manuel E., *Apuntes para el folklore peruano*, Ayacucho, 1943.
Carrit, E.F., *Introducción a la estética*, México, FCE (Breviarios), 1983.
Carvalho-Neto, Paulo de, *Folklore y psicoanálisis*, México, Joaquín Mortiz, 1968.
_____, "Historia de tramposos", en *Folklore Americano*, núm. 26, México, IPGH, pp 105-148.
_____, "Folklore de la mujer oprimida", en *Folklore Americano*, núm. 36, México, IPGH, 1983, pp. 99-108.
Cavero, Luis E., *Monografía de la provincia de Huanta*, t. II, Lima, Imprenta Rimac, 1953.
Cavero Carrasco, Ranulfo, *Incesto en los andes. Las "llamas demoníacas" como castigo sobrenatural*, Lima, Editorial Wari, Concytec, 1990.

—, *Maíz, chicha y religiosidad andina*, Ayacucho, Imprenta UNSCH, 1986.
Cirese, Alberto M., *Ensayos sobre las culturas subalternas*, México, Cuadernos de la Casa Chata/CISINAH, 1979.
, "Gramsci y el folklore como concepción tradicional del mundo de las clases subalternas", en Giménez, México, 1986, pp 193-204.
Coluccio, Félix, "El tema del diablo en la poesía tradicional argentina e iberoamericana", en *Folklore Americano*, núm. 31, México, IPGH, 1981.
Collins, James, *El pensamiento de Kierkegaard*, México, FCE (Breviarios), 1986.
Coronado, Rodolfo, *La picaresca, antología del ingenio mexicano*, México, Edamex, 1984.
Coronel, José, *Huanta. poder local. mistis e indios, 1890-1899*, tesis, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1986.
Cravero, Juan, *El Capitán Fuentes y la Reyna Ucucha*, Ayacucho, Imprenta UNSCH, 1986.
Chamorro, Arturo (ed.), *Subidura popular*, México, El Colegio de Michoacán y el Comité Organizador pro Sociedad Interamericana de Folklore y Etnomusicología, 1983.
Chertudi, Susana, "Cuentos folklóricos de la Argentina", en *Folklore Americano*, núm. 32, México, IPGH, 1981.
Degregori, Carlos Iván y otros, "Cambios económicos y cambios ideológicos en Ayacucho, en *Ideología*, núm. 3, Ayacucho, 1972, pp. 14-41.
, *Ayacucho, raíces de una crisis*, Ayacucho, IER, "José María Arguedas", 1986.
, *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho, 1969-1979*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1990.
Del Rosal, Francisco, *La razón de algunos refranes (1560-1610?)*, introducción, edición y notas de Bussel Thompson, Madrid, Támesis Books Limited-London, edición en español, 1976.
De la Torre Yarza, Rodrigo, "Lengua y comunidad indígena. un caso en el municipio de Tepoztlán", en Papeles de la Casa Chata, núm. 3, año 2, México, CIESAS, 1987, pp. 44-57.
Díaz Herrera, Jorge, "Y también el humor en la poesía de Vallejo", *Pretextos*, núm. 2, Lima, DESCO, 1991.

Díaz Martínez, Antonio, *Ayacucho, hambre y esperanza,* Ayacucho, Ediciones Waman Puma, 1969.
Dubernard, Juan, *Apuntes para la historia de Tepoztlán,* Cuernavaca, Morelos, 1983.
Dubet, François, "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto", en *Estudios Sociológicos,* núm. 21, México, 1989.
Ducrot y Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje,* México, Siglo XXI, 1989.
Duvignaud, Jean, *Sociología del teatro, ensayo sobre las sombras colectivas,* México, FCE, 1981.
_____, *El juego del juego,* México, FCE (Breviarios), 1982.
_____, *El sacrificio inútil,* México, FCE (Popular)1983.
_____, *La solidaridad, vínculos de sangre y vínculos de afinidad,* México, FCE (Breviarios), 1990.
Duvignaud, Françoise, *El cuerpo del horror*, México, FCE (Breviarios), 1981.
Eco, Umberto, V. Ivanov y Mónica Mansour, *¡Carnaval!*, México, FCE, 1989.
Eidheim, Harald, "Cuando la identidad étnica es un estigma social", en *Barth,* México, FCE, 1976, pp. 50-74.
Elkman, P. y F. Wallace,"Origen, uso y codificación: bases para cinco categorías de conducta no verbal", en Verón, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1984, pp. 51-105.
Erikson, Erik, *Identidad,* Madrid, Taurus, 1980.
Escobar, Gabriel , *Organización social y cultural del sur del Perú,* México, Instituto Indigenista Interamericano, 1967.
Escobar, Gloria y Gabriel, "El lenguaje de la ofensa, el insulto y los apodos en quechua en el mundo bilingüe de los andes del sur del Perú", en *Folklore Americano,* núm. 44, 1987, pp 149-157.
Feijoo, Samuel, *Sabiduría güajira,* La Habana, Cuba, Editorial Universitaria, 1965.
Freud, Sigmund, *El chiste y su relación con lo inconsciente,* vol. VIII, Santiago, Editorial Ercilla, Biblioteca Freud, 1936.
_____, "El humor", *Obras completas,* vol. 17, Barcelona, 1988.
From, Erich y M. Maccoby, *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano,* México, FCE, 1985.
Gallo S., Joaquín, *Tepoztlán, personajes, descripciones y sucedidos,* México, Talleres Gráficos de Cultura, 2a. ed., 1990.

Gallo, Miguel Ángel, *La sátira política mexicana,* Méxi , Ed ciones Quinto Sol, 1987.
Gálvez, Modesto y Lucía Cano, *El sistema latifundista en Hua manga Ayacucho*, tesis, Lima, Universidad Naci nal Mayor de San Marcos, 1974.
Gamio, Manuel, *La población del Valle de Teotihuacan,* di-ción facsimilar, vol. V, México, INI, 1979.
García Canclini, Néstor, "La crisis teórica en la investigación sobre cultura popular", en *Teoría e investigación en la Antropología Social Mexicana,* Cuadernos de la Casa Chata, núm. 160, México, CIESAS/UAM, 1988a.
_____, *La producción simbólica, teoría y método en sociología del arte,* 4a. ed., México, Siglo XXI, 1988b.
_____, *Las culturas populares en el capitalismo,* 4a. ed., México, Nueva Imagen, 1989.
_____, "Introducción: la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu", en Pierre Bourdieu, *Sociología y Cultura*, México, Grijalbo (Los Noventa), 1990.
_____, *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad,* México, Grijalbo (Los Noventa), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
_____, "Los estudios culturales de los 80 a los 90: perspectivas antropológicas y sociológicas en América Latina", en *Iztapalapa,* núm. 24, año 11, México, UAM, 1991.
García Miranda, Juan José, *Huamanga en los cantos de arrieros y viajantes,* Lima, Lluvia Editores, 1991.
Gareth Stedman, Jones, *Lenguajes de clase. Estudios sobre la clase obrera inglesa,* Madrid, Siglo XXI, 1989.
Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas,* España, Editorial Gedisa, 1989.
Gimate W., Adrián y E. Marroquín, *Lenguaje, ideología y clases sociales. Las vecindades de Puebla,* México, Universidad Autónoma de Puebla, 1985.
Giménez M.,Gilberto, *La teoría y el análisis de la cultura,* México, SEP/Universidad de Guadalajara/COMECSO, 1986.
Girard, René, *Literatura, mimesis y antropología,* Barcelona, Editorial Gedisa, 1984.
Goffman, Erving, *Estigma, la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrotu Editores, 1986.
_____, *La presentación de la persona en la vida cotidiana,* Buenos Aires, Amorrotu Editores, 1989.
González Carre, E. y otros, *Fiestas y ceremonias tradicionale en Ayacucho,* Ayacucho, Orde-Ayacucho Inc., 1980.

Grimes, Ronald L., *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México,* México, FCE, 1981.
Guiraud, Pierre, *La semántica,* México, FCE (Breviarios), 1988.
_____, *El lenguaje del cuerpo,* México, FCE (Breviarios), 1986.
_____, *La semiología,* México, Siglo XXI, 1987.
Gutiérrez E., Manuel, "Carnaval, cuaresma y vida cotidiana en la tradición hispánica", en *Folklore Americano,* núm. 48, México, IPGH, 1989.
Haidar, Julieta, *El estructuralismo,* México, Juan Pablos Editor, 1990.
Halliday,M.A.K., *El lenguaje como semiótica social, una interpretación social del lenguaje y del significado,* México, FCE, 1986.
Harris, Marvin, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura,* Madrid, Alianza Editorial, 1987.
Heller, Agnes, *Sociología de la vida cotidiana,* Barcelona, Ediciones Península, 1977.
Hoggart, Richard, *La cultura obrera en la sociedad de masas,* México, Grijalbo, 1990.
Ibérico Mas, Luis, "Estudio sobre la presencia de los animales en el folklore de Cajamarca, Perú", en *Folklore Americano,* núm. 30, México, 1980.
Jahnig, Dieter, *Historia del mundo: historia del arte,* México, FCE (Breviarios), 1982.
Jiménez, A., *Dichos y refranes de la picardía mexicana,* México, Editorial Diana, 1989.
Vocabulario prohibido de la picardía mexicana, México, Editorial Posada, 1990.
Jankelevitch, Vladimir, *La ironía,* Madrid, Taurus, 1986.
Joutard, Philippe, *Esas voces que nos llegan del pasado,* México, FCE (Breviarios), 1986.
Kafka, Franz, *Carta al padre,* México, Premiá Editores (La Jaula de los Locos), 1985.
Klapp, Orrin E., *La identidad: problema de masas,* México, Editorial Pax/Librerías Carlos Césarman, 1973.
Kristeva, Julia, "El tema en cuestión: el lenguaje poético", en Lévi-Strauss, Madrid, Ediciones Petrel, 1981, pp. 249-287.
Lacan, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan,* Barcelona, Editorial Paidós, Ateneo de Caracas, 1981.
Lagarde, Marcela, *Cautiverios de mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas,* México, UNAM (Posgrado), 1990.

Langle, Arturo, *Vocabulario, apodos, seudónimos, sobrenombres y hemerografía de la revolución,* México, UNAM, 1966.
Lara Figueroa, Celso, "La décima y la copla en la poesía popular de Guatemala", en *Folklore Americano,* núm. 28, México, IPGH, 1979.
_____, "Los cuentos de animales en la literatura popular de Guatemala, en *Folklore Americano,* núm. 44, México, 1987.
Lara, Jesús, *La poesía quechua,* México, FCE, 1979.
Lecourt, Dominique, *Para una crítica de la epistemología,* México, Siglo XXI, 1987.
Lenin, Vladimir Ilich, *Materialismo y empiriocriticismo,* Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1975.
Lévi-Strauss, Claude, *La vía de las máscaras,* México, Siglo XXI, 1987.
_____, *La identidad,* seminario dirigido por Claude Lévi-Strauss, Madrid, Ediciones Petrel, 1981.
_____, *El pensamiento salvaje,* México, FCE (Breviarios), 1980.
Lewis, Óscar, *Tepoztlán: A village in Mexico,* EUA, Stanford University, 1967.
_____, *Life in a México: Tepoztlán restudied,* EUA, University of Illinois, Press Urbana, 1972.
_____, *Ensayos antropológicos,* México, Grijalbo, 1986.
Linton, Ralph, *Cultura y personalidad,* México, FCE (Breviarios), 1983.
Lombardi Satrani, L.M., *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas,* México, Editorial Nueva Imagen, 1988.
Lomnitz-Adler, Claudio, "Clase y etnicidad en Morelos: una nueva interpretación", en *América Indígena* III, vol. XXXIX, México, 1979.
_____, *Evolución de una sociedad rural,* México, SEP/FCE, 1982.
López Albujar, Enrique, "Sobre la psicología del indio", en *Amauta,* núm. 4, Lima, 1929.
López Austin, Alfredo, *La sexualidad entre los antiguos nahuas,* México, SEP-80s/FCE, 1982.
López González, Aralia, *De la intimidad a la acción,* en *Cuadernos Universitarios,* núm. 23, México, UAM-Iztapalapa, 1985.
Lotman, Jurij, *Semiótica de la cultura,* Madrid, Editorial Cátedra, 1979.

Lumbreras, Luis G., "La UNSCH y el cambio social en Ayacucho", en *Libro Jubilar,* Ayacucho, Perú, UNSCH, 1977.
_____, "De señores, indios y subversivos", entrevista en el *Zorro de abajo,* núm. 3, Lima, 1985, pp. 54-56.
Lloyd, Christopher, *Explanation in social history,* Oxford, Basil Blackwell, 1986.
Mander, Gertrud, *George Bernard Shaw*, México, FCE (Breviarios), 1987.
Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* Lima, Empresa Editora Amauta, 1973.
Martin-Barbero, Jesús, *Procesos de comunicación y matrices de cultura,* México, FELAFACS/G. Gili, 1987.
Martínez, Jorge M., *El conejo Juan y otros relatos, una contribución al estudio de lo cómico en la narrativa popular mesoamericana,* México, CIESAS/Cuadernos de la Casa Chata, núm. 126.
Marx, Carlos y F. Engels, *La ideología alemana,* México, Grijalbo, 1987.
Meneses, Porfirio, *Huanta en la cultura peruana,* Lima, Editorial Nueva Educación, 1974.
Montoya, Rodrigo, *Producción parcelaria y universo ideológico,* Lima, Mosca Azul Editores.
Monsiváis, Carlos, "La nación de unos cuantos y las esperanzas románticas", en *En torno a la cultura nacional,* México, SEP-80s, FCE, 1983.
_____, *Días de guardar,* México, Biblioteca ERA-Ensayo, 1984.
_____, *Entrada libre. Crónicas de una sociedad que se organiza,* México, ERA, 1988.
_____, *Escenas de pudor y livianidad,* México, Grijalbo, 1989.
Morin, Edgard, "Ficha de identidad individual", en Giménez, 1986, pp 469-472.
Morin, Violette, "El chiste", en Barthes, 1990, pp 131-152.
Morote Best, Efraín, "Sobre el folklore", en *Wamani,* Órgano de la Sociedad Peruana de Antropología, Ayacucho, 1985.
_____, *Sobre la Antropología,* Huancayo, Universidad Nacional del Centro del Perú, 1986.
_____, *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los andes,* Cusco, CERA, Bartolomé de las Casas, 1988.
_____, "Validez testimonial de las tradiciones populares actuales", en *Folklore: bases teóricas y metodológicas,* Lima, Comité Permanente de Conceptuación del Folklore/LLuvia Editores, 1991.

Muñoz G., Raúl, "Los apodos populares en Huamanga", ponencia presentada al VIII Congreso Nacional Extraordinario de Folklore, Lima, 1985.
Murguía, Rubén y Olga Hurtado, "Actitudes regionalistas entre huantinos y huamanguinos", Ayacucho, UNSCH, (mecanografiado), s/f.
Nohl, Herman, *Introducción a la ética,* México, FCE (Breviarios), 1986.
Ortiz, Álvaro, "Diagnóstico de la desigualdad y pobreza de las provincias de la sierra del Perú", en *Estrategias para el desarrollo de la Sierra,* Cusco, UNA/CERA, Bartolomé de las Casas, 1986.
Ortiz Echániz, Silvia, "Los filos de la cruz. Don Catarino Bicicleta", México, INAH (Divulgación), 1985, pp. 19-21.
Palma, Ricardo, *Tradiciones en salsa verde,* Lima, Ediciones de la Biblioteca Universitaria, 1973.
Paz, Mauro, *Kinrapa. Costumbres huantinas,* Iquitos, Perú, (mimeografiado), 1974.
Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad,* México, FCE, 1989.
Peirano, Luis y A. Sánchez, *Risa y cultura en la televisión peruana,* Yunta, Lima, DESCO, 1984.
Porras Barrenechea, Raúl, "La sátira en el Perú", en Sologuren, Javier, *Antología general de la literatura peruana,* México, FCE, 1981, pp. 273-279.
Plandria-Corfa/Odp, *Diagnóstico del departamento de Ayacucho,* Ayacucho, INP, 1983.
Pino, Lauro, *Jerga criolla y peruanismos,* Lima, Industrial Gráfica, 1968.
Pino Saavedra, Yolando, "Cuentos recogidos de boca de mapuches", en *Folklore Americano,* núm. 29, México, 1980.
_____, "Nuevos cuentos folklóricos de Chile", en *Folklore Americano,* núms. 33/34, México, IPGH, 1982.
Pit-Rivers, *Antropología del honor. Política de los sexos,* Barcelona, Grijalbo, 1979.
Pittulaga, Gustavo, *Temperamento, carácter y personalidad,* México, FCE, 1984.
Portilla, Jorge, *Fenomenología del relajo,* México, FCE, 1986.
Prieto, Luis, "Lengua y connotación", en Verón, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1984.
Quijano, Aníbal, *Dominación y cultura: lo cholo y el conflicto cultural,* Lima, Mosca Azul Editores, 1980.
Rabelais, François, *Gargantúa y Pantagruel,* Madrid, Aguilar Ediciones, 1967.

Redfield, Robert, *Tepoztlán: A mexican village,* The University of Chicago Press, 1941.
_____, *La pequeña comunidad. Sociedad y cultura campesinas.* La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1973.
_____, "El calpulli, barrio en un pueblo mexicano actual (1928)", en *Nueva Antropología,* núm, 18, año V, México, 1982, pp. 85-97.
Reed, John, *México insurgente,* México, Editorial Ariel, 1977.
Reifler Bricker, Victoria, *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas,* México, FCE, 1986.
Rémi, Simeón, *Diccionario de la lengua náhuatl,* México, Siglo XXI/Nuestra América, 1983.
Reznikov, L.D., *Semiótica y teoría del conocimiento,* Madrid, Alberto Corazón Editor, 1970.
Ribeyro Durham, Eunice, "Cultura e ideologías", en Giménez, *op. cit.,* 1986.
Riva-Agüero, José de la, *Paisajes peruanos,* Lima, Editorial PEISA, 1974.
Robles U., Humberto, *El marco socioeconómico del municipio de Tepoztlán, estado de Morelos,* México, tesis UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1977.
Rodinson, Maxime, *Sobre la cuestión nacional,* España, Cuadernos Anagrama, 1975.
Rondinel Ruiz, Mauro, *Los cholos montoneros huantinos,* Lima, Talleres Gráficos NEVAHSA/Concytec, 1988.
Rossi, Alejandro, *Lenguaje y significado*, México, FCE (Breviarios), 1989.
Rubinstein, Henri, *Psicosomática de la risa,* México, FCE, 1983.
Sapir, Edward, *El lenguaje,* México, FCE (Breviarios), 1984.
Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general,* México, Fontamara, 1988.
Scheffler, Lilian, *La literatura oral tradicional de los indígenas de México,* México, Premiá Editora, 1986.
Silvia, Armando, *Imaginarios urbanos,* Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1992.
Silva Santisteban, Fernando, "Los apodos en Cajamarca", *Anthropológica,* núm. 8, Lima, Puc, 1990.
Stahl, Paul Henri, "El sí mismo y los otros. Algunos ejemplos balcánicos", en Lévi-Strauss, Madrid, Ediciones Petrel, 1981, pp.323-340.
Sué, Roger, *El ocio*, México, FCE, 1987.
Sulca Báez, Edgar, *Curas y kurakas ayacuchanos: tierra y poder en la sociedad colonial, 1650-1750,* Ayacucho, 1986, tesis UNSCH.

Sulca, Geny, "Folklore Ayacuchano", ISP, "Nuestra S ñ ra d Lourdes", Ayacucho, 1986.
Taylor, Gerard, "Atuq. Relatos quechuas de Laraos, Lincha, Huangáscar y Madea, Prov. de Yauyos", en *Allpanchis,* núms. 29-30, Cusco, Perú, IPA, 1987.
Taype Cossio, Carlos, "Historia de la caricatura", ponencia pr sentada al X Congreso Nacional de Folklore, Ayacuch (mimeografiado), 1988.
Tovar, Carlos, *¿Sabes la última de Del Castillo?*, Antología de chistes, caricaturas, textos y fotografías, Lima, SAGSA, 1989.
_____, *Yo Alan. Un drama para morir de risa,* Lima, Impresiones Grafal, 1990.
Turner, Stephen P., *La explicación sociológica como traducción,* México, FCE (Breviarios), 1984.
Unamuno, Miguel de, "El malhumorismo", en *El humorismo vasco,* Jesús Basañez, Pamplona, España, Editorial Gómez, 1965.
Urrutia, Jaime, *Huamanga: región e historia, 1536-1770,* Ayacucho, 1985, tesis UNSCH.
Valdelamar, Abraham, *El caballero carmelo y otros cuentos,* Lima, Biblioteca de La Tribuna, 1989.
Vargas Llosa, Mario, *Pantaleón y las visitadoras*, España-México, Origen Planeta/Seix Barral, 1985.
Vázquez, Chalena y Abilio Vergara, *Chayraq, carnaval ayacuchano,* Lima, CEDAP/Tarea, 1988.
_____, *Ranulfo, el hombre,* Ayacucho, Lima, CEDAP, 1990.
Vergara F., Abilio, "'La subregión de Huanta; apuntes para su comprensión", en *Libro Jubilar* C.N. González Vigil, Huanta, Perú, 1993.
_____, *Canción folklórica-popular (del fatalismo, los amores, la sexualidad y la rabia social)*, Ayacucho, CEDIFA/UNSCH, 1986.
_____, *Metodología de investigación,* Ayacucho, Imprenta UNSCH, 1986.
_____, "Gamonalismo y campesinado", en *Yanallay*, Huanta, Perú, 1989, pp. 59-70.
_____, "El trabajo, lo lícito y la educación en un relato oral", en *Anthropológica,* núm. 8, Lima, PUC, 1990.
_____, "Pasos para el análisis de contenido", en *Folklore: bases teóricas y metodológicas*, Lima, LLuvia Editores/Comisión Permanente de Conceptuación del Folklore, 1991.

Vergara, Abilio, J. Arguedas y G. Zaga, *Reciprocidad y ciclos productivos en la comunidad de Culluchaca,* Ayacucho, Perú, IER, José M. Arguedas, 1983.
Vergara B., César, *Yanallay*. Homenaje al Sesquicentenario del Convenio de Yanallay, Ayacucho, 1989.
Vergara C., Antonio, *El mundo del ande,* Editorial Tahuantinsuyo, Jan Zseminski (pról.), Lima, 1988.
Verón, Eliseo y otros, *Lenguaje y comunicación social,* Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión (Lenguaje y Comunicación), 1984.
Vidal-Beneyto, José, *Posibilidades y límites del análisis estructural,* Madrid, Editorial Nacional,1981.
Vivanco Guerra, Alejandro, *Cien temas del folklore peruano,* Lima, Perú, 1988.
———, *Los insultos quechuas como expresión de la cultura popular,* ponencia presentada al III Congreso Internacional de lenguas quechua y aymara, Lima, 1991.
Voloshinov, Valentín, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje,* Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1976.
Wolf, Mauro, *Sociologías de la vida cotidiana,* Madrid, Ediciones Cátedra, 1979.
Zonabend, Françoise, "¿Por qué nominar?", en Lévi-Strauss, Madrid, Ediciones Petrel, 1981, pp. 289-321.

Apéndice 1: Apodos tepoztecos[1]

Abogado:[2]
Acumulador: Por negro y pesado
Agüita: Porque toma mucho
Ajo: ...tiene los labios bien salidos
Alacrán: ...pica y corre
Alacrán: ...siempre anda con un machete y es bronquero
Albañil: ...por tener facha de albañil siendo profesor
Albóndiga: ...por ser bajo de estatura y gordo
Alf: ...pelos parados, parecido al de la televisión
Alkaseltzer: ...en un comercial sale un cubano y es parecido a él
Almorrana: ...por andar pegado junto a un chavo que es un ojete
Ametralladora: ...al hablar tartamudea.. repite mucho la sílaba *ta*
Amplio: ...tiene los pantalones bien grandes, aglobados, bombachos
Anforita: ...por chaparra y gorda... parecida al recipiente de guardar agua
Anticristo: Por tener cara de malo
Arquito: ...chiquito, y es arquitecto...
Basura: Está muy delgado...
Bigotes (la): Tenía una mancha entre el labio superior y la nariz
Bola: ...por gordita
Bolillo: ...tiene cara de bolillo
Boludo: Está muy gordo y chaparro

[1] Sólo incluimos lo más significativo de la argumentación que dieron los informantes para los apodos.
[2] En estos casos, los informantes ignoran la causa del apodamiento.

Bomba: ...por gorda
Bombonete: ...está gordo y moreno...
Borolas: es posible que se le atribuya por el parecido al cómico mexicano apodado Borolas.
Borras:
Borrego: ...como es chino
Bote: ...está gordo y se parece a un bote de manteca
Brillosa: ...es muy morena y se echa demasiada crema y brilla mucho
Burro: ...tiene la boca muy grande
Burro (el): ...está muy bajo de estatura
Burro:
Buscabullas: ...tiene los pies muy grandes y dicen que cuando camina, por lo mismo, va buscando cosas
Caballo: ...camina a trancos y es de estatura alta
Caballo: Por delgado...
Cabeza de cebolla: ...el pelo de su cabeza es blanco
Cabezón: Por tener la cabeza muy grande
Cacahuate:
Cacalicho:
Cacaseca: Por su nombre: Cuitláhuac, que significa excremento dorado de los dioses
Cacha (la): Cuando éramos chicos íbamos a recoger *cachas* (chapulines) y él era el más entusiasta
Cachetón: ...tiene los cachetes muy salidos
Cachetes: Por lo cachetón...
Cachetes de perro: Porque se echa pintura de diferentes colores en sus cachetes
Caguama: ...todos la toman
Calabaza: Por boludo y chaparro
Camarona: ...bonita de cuerpo y fea de cara... al camarón sólo le disfrutamos el cuerpo...
Camello: ...por jorobado y lento
Canica: ...chiquito y redondo...
Capi:
Cara de queso: ...tiene su cara redonda
Carreta: ...porque jala con todo y con todos... con cualquier buey jala
Cárcel: Por los "barrotes" que tiene en la cara
Cartera: Siempre que sale se le olvida la cartera
Cáspeta: No sé si era náhuatl; tiene la quijada un poquito caída
Casahuate: ...le salían hongos en los pies (hace referencia al árbol que en tiempo de lluvias le crecen hongos en la base)

Casahuate: ...tiene muchas canas en la cabeza (el casahuate es un árbol de flor blanca)
Cebú: Está muy panzón y tiene joroba
Cepillín: Porque se parece a Cepillín, por flaco y alto...
Cincopete: Porque es calvo de la parte de enfrente
Científico: ...es muy apegado a la ciencia (estudioso)
Clashintero: ...anda con la mujer de otro, flojo
Codo: ...últimamente le llaman codo porque ya no coopera con la fiesta
Conasupo: ... porque a todo el pueblo surte (referencia al sistema de tiendas del Estado mexicano)
Conde Pátula: Le pusieron porque se parece al que sale en la caricatura de la TV
Copete: Porque su pelo era largo de la frente...
Coralillo: ...por venenoso, mal hablado...
Corcholata: ...siempre andaba en las boquillas de las botellas y era bien tomador... cuando no está en la botella está tirado en el suelo
Coronel o *el Coro*:
Coyote: ...por astuto...
Coyote (Don): ...lo conocen por Don Coyotito...
Cortinas: ...siempre está en la ventana
Cuatalaza: Porque está bien flaca
Cuchi-cuchi: Por parecerse mucho a Pedro Mármol (personaje de la serie *Los Picapiedra*)
Cuervo: Por moreno
Cuiji: Por ser un muchacho muy flaco
Chanclas: ...nunca usó zapatos
Chango: ...es un poco bajo de estatura y muy belludo de los brazos, y está un poco moreno
Chango: Por montador de toros
Cara de chapote: ...tiene la cara muy negra
Charal: Por lo flaco (referencia al charal, pez pequeño)
Charco (el): Debido a que siempre está tomado
Cheto: ...me parece que quiere decir caca, excremento. Tiene un carácter, como quien dice, repulsivo
Cheto (el): Porque se llama Aniceto
Chicle: Siempre anda mascando chicle
Chilindrina: Por su parecido con el personaje de TV
Chinela: ...a una señora que viste con colores fuertes, chillones (parecido a los que usan los chinelos)
Chino:
Chiquis: Por ser muy alto
Chocotorra: Por alta, flaca y fea

Chorro (el): Porque su apellido es De la Fuente
Chucucu: ...por viejo
Chueco: Porque está un poco chueco del cuello
Chumil: ... siempre anda sucio y apesta a rayos (chumil es un animal pequeño, insecto de mal olor)
Chupón: Siempre anda chupando su dedo
Delgadina: ...está bien gorda
Diente fino: Porque tiene un Jacket de oro
Echameancas: ...tiene demasiada sentadera
Eduvijes: Por tener los dientes muy salidos
Elote: ...tiene muchos granos en la cara
Elvis: ...tiene mal la vista
Embudo (el): Por ser como un embudo
Erizo: Por los pelos parados y tiesos
Fantasma: A punta de jalarse los pelos y comérselos, ya tiene buena parte de la cabeza pelada
Fantocha: ...se las daba de muy aquí; decía que las podía todas
Fierritos: Porque es de poca estatura, yo creo
Flecha: A donde lo mandaban iba rápido
Gallina (la): Porque hacía como gallina
Gallina copetona (la): ...tenía el pelo alborotado y largo y era un poco maricón
Ganso: Porque soy muy bueno para nadar
Gato (el): Por treparse a los árboles
Gato (el): Por el color de sus ojos
Gato flaco (el): ...tiene las uñas largas y es muy ligero para las cosas ajenas
Gato viudo: Por andar engreído con su chava, y lo dejó
Gárgamel: ...se parece mucho a uno que salía en los "Pitufos"
Gavilán: Porque usa las uñas de las manos muy grandes
Gavilán:
Gonso: Por tener la nariz muy grande
Gorila: Porque es bien enojón y con cualquier cosita se enoja rápido
Grande (el):
Grandote (el): ...por ser muy alto
Greñas: Siempre está mechudo y nunca se peina
Greñas: Siempre anda mechudo
Grillo: ...es muy pequeño
Grillo: Desde que era pequeño andaba en la oscuridad y para que no se espantara chiflaba
Guapo (el): ...muchas dicen que está guapo
Güenchi: Porque es feo, güenchi en náhuatl significa feo
Güeso:
Güichos:

Hermano (el): ...tomaba mucho licor ... iba a burdeles, se descuidaba de su familia y los hermanos lo orientaron... ya iba a la Biblia... También le dicen *Juan del diablo* porque tiene un cargador ("diablo") muy pesado
Hijo de Quetzalcóatl: Porque viene desde Amatlán; se dice que Quetzalcóatl es natural de allí
Huajolote:
Huevo de pípila: Porque estoy muy pecoso y los huevos de pípila están cubiertos de puntos
Iguana: Toma mucho y por las mañanas se asolea
Iguana: Porque le gusta asolearse mucho
Iguana: ...siempre se esconde de la gente...
Iguana güera: Gringo, de manos largas y tiene movimientos parecidos a los de la iguana, y porque es güero...
Inmortal: Porque es cojo y nunca va a "estirar la pata"
Inspector ardilla: ...por su forma de hablar como un personaje de la televisión
Japonés: Por sus ojos rasgados y por la forma de su bigote, ya que tiene sólo en los extremos
Justiciero: ...se masturba mucho... se hace la justicia por su propia mano
Lengua (el): Por muy chismoso
Libro vaquero (el): Siempre lee la revista el *Libro vaquero*
Licuadora: ...se mueve mucho al caminar
Mafafa (la): ...siempre traía su cámara y era muy coqueta (hace referencia al personaje de *Burbujas*, programa de TV.)
Mamá: Porque a todos sus amigos ya los tuvo en sus brazos
Marrano: Porque cuando se emborracha da de trompadas con la boca en el suelo, no pone la mano al caerse y se cae de cara; da hocicazos
Marrano: ...apesta como marrano
Meco: ...siempre anda mugroso...
Memelas: Por chaparrito y gordo
Memelina: Por gorda, chaparra y fea
Mequetrefe: ...es muy vulgar y peleonero
Metralleta: Porque repite y repite las palabras y es tartamuda
Milpa loca: Creció demasiado rápido...
Mojarra: Por su boca, sus ojos sumidos... como la mojarra
Momia: Por ser de Guanajuato, allí hay una exposición de momias
Moncky: ...sus rasgos son parecidos a los habitantes de Mongolia: ojos rasgados, cabeza grande, también le dicen *Mongol*
Monito: ...es moreno, muy juguetón y gracioso
Monja (la): Porque es una madrecita de hombre
Morongo: Por prieto y sangrón

Morticio. Es un muchacho alto, con ojeras, parece como muerto (se asocia con el personaje de TV)
Moy. Porque no reacciona bien...
Muelas. ...tiene todas las muelas picadas
Muerte (la). Porque es muy cenizo, calvo y flaco
Mugres (el). Siempre anda mugroso...
Mula (la). Por bruta y salvaje
Mula. Por salvaje y por atrabancado, ya que realiza las cosas sin pensar
Negra (la).
Negro. Por tener la tez muy morena
Negro (el). Por blanquita
Nenero (el). Porque no puede decir dinero
Nina gorda (la). Está gordo y tiene cara de niña
Niquitas. Le dicen por su nombre. Nicanor...
Nopal. Por baboso
Opero. Siempre anda pronunciando "o pero"
Orejón. Tiene orejas grandes...
Oso. Porque es medio zonzo
Oso (el). ...está bajo de estatura y gordo
Padrote (el). ...anda con unas putas y las putas andan con otros
Pajarita. ...camina como una pajarita
Pasos. Se parece a un cantante de la televisión...
Pato. Por tener la boca grande
Pecas. Porque tiene muchas pecas
Pecas de oro. Está pecosa y sus pecas son muy claras
Peggy. ...se parece a un personaje de caricatura en TV... la chanchita de los Mupetts... una mamacita gorda y guera
Peine. ...a cualquier lugar que va lleva su peine, ya sea comiendo, escribiendo...
Pelos. Por tener pelo corto
Pelos rectos. Por andar simpre despeinado
Pera. No tiene forma su cuerpo
Perra (la). Tiene hartos amigos, dondequiera se mete, no es político él se enoja cuando le dice alguien que no lo conoce y no cuando le dicen sus amigos...
Pez (el). ...por el derivado de su nombre. Pepe
Píldora. Es chaparrito y gordito
Píldora. ...es muy pequeña de estatura
Pichón. Porque andaba con una chava que se llama Paloma
Pingo. Por grosero, y hacía travesuras
Pinto (el).
Pintura rupestre. Por pintarse exageradamente...
Piojo. Porque se baña cada ocho días

Piscis: ...le gustan mucho los peces
Pistón: ...tomaba mucho, es una palabra que utilizan en Estados Unidos para tomar licor...
Pitufo: Por bajo de estatura (Pitufos, personajes de la TV, enanitos)
Plátano (el): Cuando va en su burro, va bien parado
Plátano (el): Por alto y jorobado
Plátano: ...está muy largo y chueco...
Plátano dominico: ...está pálido y con pecas
Polio (la): Porque es un muchacho que tenía puras novias menores que él, y le decían que solamente agarraba puras chavitas
Pollo: ...tiene sus patas bien largas...
Pulga: ...tiene sus ojos chiquitos
Que no quede huella: Le dicen porque es bajo de estatura y es delgado (hace referencia a una canción de moda)
Rana: Porque de niño le gustaba andar en el agua
Rana: ...está un poco verde su piel
Rana: Está delgado de brazos y piernas, con un estómago prominente y tiene la boca parecida al animal
Rata: ...es pequeño y con facilidad para meterse en cualquier agujero
Ratones (los):
Ricacha: Por Ricardo, es su nombre
Sabadista (la): Por ser de esa religión
Salchicha: ...no creció mucho, chaparro... como los perros
Salero: Por andar de un lado a otro en el aula
Santanón: ...es bajo de estatura... (en alusión a un artista mexicano enanito)
Sapo: Está muy gordo
Semáforo: Porque testerea mucho los ojos
Sotana: Casi siempre traía una gabardina larga y negra
Sube y baja: ...era un chavo muy alto y su novia chaparrita, y cuando estaban juntos, él bajaba y ella subía
Superior: Es la rubia que todos quieren (Superior es la marca de una cerveza mexicana)
Tabla: ...está bien derecha y no tiene nada en el cuerpo
Tak-tak: Porque me parezco a un personaje que salía en un cuento
Tamal sin carne: Por delgado
Tapir (la): ...su cara es larga del mentón y se parece al tapir
Tarzán: ...por su parecido con Tarzán, es musculoso y güero
Tazajo: Por lo flaco (es un pedazo de carne seca)
Techivi (el): por nombrar de otra forma al pájaro saltapared
Tenebria: Está muy flaca

Tescal: Por tener muchos barros en la cara
Texcal: ...su cara está bien rasposa (referencia a la piedra)
Texcal: Tiene muchos barros y está morena
Tica: Tica es el nombre mixteco del chapulín
Ticas (el): De niño decía: vamos a jugar "ticas", en lugar de decir canicas
Tijeras: ...de chico lo pelaron muy feo y a puro tijerazo
Tlahuanquis: Se le dice por tomador, ya está "tlahuanqui", no sé si será mexicano o náhuatl
Tlapichola:
Tlaxcal (el): Por tener su cara como triángulo
Tócame tócame: Por tener los glúteos muy grandes
Tomate (el): ...tiene muchas pecas
Topogigio: Por orejón y feo
Toronja: ...está grande y redonda
Tribilín: Porque tiene la boca y la cara como de Tribi
Trompas (el): Por trompudo
Trucos: Es puerco en los juegos
Urraca: Parlanchina y deslenguada
Urraca: Porque habla mucho y es prieto...
Vaca (la): ...tiene los bustos grandes
Vampiro (el): Nada más de noche sale
Vanidoso (el): ...se alaba y gusta que lo alaben, que lo admiren de todo
Venenosa:
Vengador de Xolalpa: Porque madrearon al *Costal* de Xolalpa y sus cuates lo vengaron y madrearon al *Ocho*
Ventilador (el): Siempre está echando aire (pedos)
Víbora: Porque está bien delgado y alto
Viejito Sánchez: ...desde niño parece viejo
Zafiro: Porque sus ojos son azul verdoso
Zanata (la): Por negra, alta y flaca
Zapata: Porque tiene el bigote muy feo como el de Emiliano Zapata
Zapatista (el): Contaba, por su edad, que vivió en los tiempos de la revolución de Zapata
Zorrillo (el): Porque se echaba gases bien olorosos
Zorrillo: ...tiene el pelo negro y blanco y se lo para como zorrillo
Zorro:
Zurdo: Por usar la mano izquierda

Apéndice 2: Apodos huantinos

Aeroperú: ...porque paran aterrizando puros viejos
Aeropuerto de moscas: ...es casi calvo; las moscas se posan y le fastidian...
Aka kichki: Por renegón, por no tener correa ancha y no aguantar los chistes y bromas
Aka tanqa: ...pequeño, forzudo (se asocia con el bicho del mismo nombre que remueve y traslada excremento)
Alambre chanka: ...piernas demasiado delgadas...
Aleluya: ...para en la iglesi
Allin raza: Por ser blanquiñoso, simpático y tener buenos modales
Allpa miku: Por ser acaparador y usurpador de tierras
Alhaja: ...taimado, desordenado, sin autoridad, sin ánimo
Américo bolsillos: Por haberse enriquecido a costa de Cooperación Popular (su nombre es Américo Bustíos)
Ankalay qesta uma: Porque nunca se peina
Anqara mati: ...gorda, de poto demasiado grande... *anqara mati hina sikiyuq, uqitiyuq* (se asocia con el recipiente, muy grande, en que guardan sus alimentos en el campo)
Añas chanka: ...por el olor fétido, nauseabundo que tiene (se asocia con el zorrino)
Apagón: Por negro (es frecuente el corte de energía eléctrica por la voladura de torres por actos terroristas)
Araq ataka: ...por tener los pies sucios, deformes, por no usar zapatos...
Arco chanka: ...por tener la entrepierna arqueada, deforme también le llaman *Portal chanka* o el *Chueco*
Arroz quemao: Porque tenía su restaurante e hizo quemar el arroz; sus hijos heredaron el apodo
Arquitecto: ¿Qué sería pues... le decíamos también *Ingeniero*, pero a veces le decíamos *Adobero* y se amargaba, pues

se daba aires de "Inge". Al parecer no concluyó sus estudios, pero tenía que tratársele como tal, sino se encolerizaba y perdía los papeles
Asno suwa: ...en un paseo encontró un burro y allí cargó sus cosas... también le dicen *Burro blanco*...
Atuq: ...por ser astuto y embaucar a la gente... jactancioso, badulaque...
Ayrampu uma: ...por pelirrojo, pero teñido (se asocia con el fruto selvático de color rojizo, que sirve de condimento)
Bagre: Porque tiene la boca parecida al bagre, también le dicen *Plato*
Banchero: Por su parecido con el magnate pesquero que fuera asesinado en 1970
Baston uya: Tiene una mejilla hundida, flaco
Belaunde: Por las cejas (al ex presidente peruano Belaunde le apodan el *Cejón*
Bochón: Porque era gordo, panzón, y se amargaba cuando le decíamos así
Borolas: Porque era chiquito y gordo
Burro blanco: Por su color colorado, medio blancón (en Ayacucho había otra persona que le decían igual y, además, *Charles Aznavour*)
Caballo loco: Por sus gestos toscos, por su parecido en su actuar con Alan García, trancazo...
Cabeza de blader: Por calvo
Calambuco: ...por la cabeza pelada y bien dura...
Clavito: Por ser muy delgadito
Caralampio: Por su carácter y comportamiento (se asocia conun personaje de una telenovela mexicana)
Carnero: Por lo que su nariz es medio aplanada y abultada
Ceviche: Su cara da cólera (se alude a la supuesta causalidad del pescado para el mal del cólera)
Comedisco: También le dicen *Comena*,... no deja hablar al resto... que lo que dice es ley... biblioteca andante, acapara la conversación...
Corneta chuño: ...con facilidad habla de cualquier persona, sobre su conducta...
Costal siki: ...deforme, sin atracción, descomunal poto
Cristal: La rubia (vieja referencia a la cerveza Cristal, por su pelo teñido y su edad)
Chakichi: Por su extremada delgadez, era muy flaco (se asocia al pan duro y seco)
Chakimilchu: ...viejito reducido... flaco... *Milchu* viene de Melchor, que era su nombre, *chaki* de seco...

Chaki pichirru: ...que no puede engendrar, pene seco, impotente
Chaki pisqu: ...estéril, que no puede engendrar (*machorra*, significa lo mismo para la mujer)
Chalchaca: ...mechaca, walchaka, chalchaka (asociación fonética, pues se llama Mercedes, llamada también Meche)
Chalchaca: Por habladora (se asocia con el lorito, muy hablador)
Chambra misti: ...por ser medio colorado, o sea parece gringo... pero es medio *chacrón* pues
Champa siki kututo: ...pelos abundantes en el trasero... hombre ardiente, insaciable...
Champazo: ...hace las cosas y le salen de suerte nomás
Chancharro: ...cada vez que viene la pelota se aloca, corretea y no la agarra, hace sus quecos
Chanchito con ojos azules: Es gordito el profesor y tiene ojos celestes
Chanlanya: ...ambicioso, campesino rico, flaco...
Chapu: Criador de cerdos que vivía en una cueva en los extramuros de la ciudad... era muy barbudo...
Chapu Romero: ...porque tiene barba...
Charles Atlas: Porque es extremadamente delgado
Charki siki: Tiene el poto chiquito, reducido, no hay atracción
Cheqollo: Hablaba hasta por gusto, la gente lo miraba mal por eso
Chichu juez: ...excesiva panza, y además era muy comilón y dado a las bebidas
Chicle: ...se prende a cualquiera, en las cantinas para chupar gratis, pegajoso...
Chiki qara: ...no tiene suerte
Chillka siki: ...orina a cada rato, no retiene la orina
Chillikito: ...menudo pero hábil... su carita pues se le presta esa troposidad, ennegrecido, ralito...
Chilliko chanka: ...delgadito, patas de grillo
China kuchi: ...mujer libertina
Chinchoco: Eso viene de su hermano
Chino: Tiene los ojos jalados, achinados
Chipi: ...de carita pequeña... hábil... su muchacho de Oré
Chiri runtu: ...tiene poco apetito sexual
Chirote: ...por hablador... parecido al chirote de la selva (ave)
Chiya siki: ...piojosa, por pobre
Chizito: Amarillo, torcido y salado (se asocia con un "bocadito", "botana" en México)
Choco: Porque es gordito
Choqcho Paredes: ...chupador, amante del trago

Chukchu Untiveros: ...amarillo, se asocia con la terciana, se le dice a toda la familia
Chunchu: ...tímido, evita tratar con extraños y no sólo con ellos, se asocia con el *chunchu*, poblador nativo de la selva
Chuñu siki: Tiene el trasero reducido
Chupi F.: ...por mezquino, ridículo...
Chupisapa: ...dicen que tiene la vagina grande
Churrasco: Es churro, pero da asco
Churchu: Torcido, malogrado de la vista, tiene un solo ojo
Chuto: Porque parece indígena, es; viene del campo
Chuto: ...su familia tenía una hacienda en la puna, le dicen a todos de su familia
Darvón compuesto: Para cualquier enfermedad recetaba eso
Dino: Por no decirle taradino, creía que era por el cantante Dino y se alegraba
Docto: Era medio tinterillo... estudió abogacía, le faltaba su título, apoyaba a los familiares de los desaparecidos
Ecua: ...por no decirle mono (es apócope de ecuatoriano, a quienes en Perú se les llama "monos")
EE UU: Porque tiene desarrollo en su cara (se asocia a los granos)
Fierro usuta: A un campesino ambicioso, que siendo acomodado y quiere más, de mala fe
Gallo: Por colorado
Gastón: ...ridículo hasta nomás... tacaño, durango...
Gato: Por tener los ojos pardos
Gringo: Por ser colorado
Hi (ache i): Por que no aguanta ninguna broma (se toman las dos primeras letras de hígado)
Hierba Luisa: En alusión a su nombre, Luisa
Ichu: Por su delgadez, parece una pajita
Inmortal: Cojo, nunca va estirar la pata
Inmortal (el): Nunca va a los entierros, no da pésame
Irichanka: ...camina con dificultad... parece que algo le molestara entre las piernas...
Judío: Cada uno compra su botella y no chupa, por tacaño
Kachikachi...: ...no deja ni un momento de silbar...
Kadafi: Porque se parece a Kadafi
Kallapi chanka: ...tiene las piernas exageradamente abiertas
Kaputo: Por morena y chiquita
Kaputo: Porque era morenito, gordito y chatito (se asocia con la haba tostada)

Kapis: Por su color oscuro y tener la cara flaca y alargada (se asocia al mamífero de ese nombre)
Karka: ...sucio, desaseado, maloliente... tiene la cabeza como caparazón
Karka siki: Trasero sucio, mugriento...
Kichka: Tiene los pelos bien parados, trinchudo
Killinchu: Tenía la nariz medio encorvada... se apellidaba Gavilán Huamán (nombres de aves rapaces, como killinchu)
Kirkinchu: ...por conchudo, sinvergüenza...
Kisillu uma: ...muchas canas, pelo ya blanco
Kukus: Corpulento, trejo, makuko
Kulis uya: Sinvergüenza completo (se asocia con las hojas de la col)
Kumba uma: Aquel que tiene el pie combo y parece que al caminar rueda
Kumbido wislla: Hombre alto, se asocia al cucharón con que se sirve en los "convidos" (comidas festivas campesinas)
Kunka urbina: Tenía el cuello o pescuezo un poco largo y robusto
Kuta wayaqa: ...tiene el cuerpo deforme y sus vestidos son como costal de harina...
Lampa kabu: ...inútil...
Lani uma: ...cabeza de forma de pene, pelada, brillosa
Laplako: ...al meter la cuchara a la boca hacen ese sonido, generalmente por la vejez...
Laulikanchu: ...por malintencionado (se asocia con un reptil venenoso)
Leche mayo: ...en su programa radial, siempre llamaba "atención Leche Mayo..."
Loco: Es un tipo bastante nervioso... reacciona rápido cuando lo provocan
Loco: Era inquieto, fastidioso, un poco agresivo, no estaba tranquilo...
Loqlo runtu: ...no engendra, impotente...
Loqocho: ...toma mucho, pero también es zonzo...
Llampu: ...camina muy suave, como si tuviera algodón en la planta de los pies
Llaqtapa rinrin: ...era muy chismosa, sabía la vida de la gente
Llaqtapa rinrin: ...se le veía sentada, observando lo que pasa...
Llawchicha: Demuestra cierta finura, contextura delgada, algo débil
Macora:
Machka Cerrón: ...huancaino, comerciante empedernido, mujeriego

Machu chipi: ...se amarga cuando pierde en el juego... igual que el mono viejo cuando le das plátano...
Machu kututo: ...indica que tiene mucha vitalidad sexual... como el cuy macho...
Mallaq piki: ...al flaquito, desnutrido... ya desahuciado no muere, duro como la pulga tierna...
Mallqo ullato: ...tiene poco cabello, entre blanco, negro y rojo (por teñido y desteñido)... el tío se parece al polluelo, al *upa anka* (gavilán)
Manaqaraku: ...aprendió a gritar en el reparto de agua (de riego) (se asocia con el *manaqaraku*, ave selvática que grazna mucho)...
Manteca siki: ...mugriento, grasoso; lo tiene el pantalón
Mapaq chanka: "...por desaseada... por lo que abre difícil las piernas... se le compara con el carnero...
Maqlla Alfaro: ...por ridículo, avaro, miserable...
Maqma siki: Trasero abultado, comparado con la tinaja más grande...
María Angola: Por ser gorda y tener mucha pollera
María Pichana: Porque no tiene nada en su casa, todo lo gasta... botarate
Mariano Lechuga: Traicionó una *antidisciplinaria* de los estudiantes, chancón de miércoles...
Masta qara: Mujer libertina
Masta siki: Poto abierto... fácil sexualmente
Mati uma: Calvo, comparado con el calabacín
Mati uma: Tonto, descuidado, cabeza volada
Mauro Mina: Por su corpulencia, por su color oscuro, por su musculatura, extravagante, y por su trato tosco
Mono: Por negro
Moqon tullu: Enano... *moqocha*... es bajito, puro saco nomás
Muchka chuñu: Nariz torcida, parecido al chancho... se asocia con el mortero
Muymuq siki: De caminar provocativo, de cadera, de poto cimbreante, en movimiento, voluptuosa...
Muyuq suysuna: Mujer de vida alegre... se compara con el trapo que sirve para cernir, que va de mano en mano...
Nakachu uya: Hombre fiero, con cara de criminal, se asocia con el famoso *nakaq* (degollador de la mitología andina)...
Negro: A un muchacho moreno... pelo ensortijado, jeta grande.
Ñoño: Por su semejanza con un personaje del *Chavo del ocho*
Ñuti: ...desde niño el desgraciado moco le estaba colgando
Ñutu pieza: ...chiquito, menudo... enano
Ñutu muqu: Por ser bajo de estatura

Olluco: ...cuando se enoja se vuelve colorado (se asocia con el tubérculo de ese nombre)
Oqi muti: Por tener ojos grises
Opa Escarcena: Por ser medio tonto, lerdo
Osqo misi: ...desarreglado, maltrecho, ...como el gato techero
Pajarito: Por su aspecto delicado, la cara parecida a un ave y hábil también
Paleta: Cuando trabajaba en radio Difusora, tenía una programación llamada *Paleta de limón*; se copió de Lima
Panamo: Porque es chiquito, bajito, le dicen también *Molécula*, panamito
Pandilla: Porque va con todos sus hijos y parientes a todas las reuniones
Pantalón de payaso: Por ser recontra flojo (ocioso)
Paqla: Por lo que es: calvo
Pascua trono: Por su caminar y actuar muy lento
Pasos tristes: ...camina muy suavemente...
Pavo: ...es colorado
Paya tukuq: Todo lo realiza como una persona de edad mayor
Pecho: ...siempre anda alabándose, "pecho soltero", dice
Pelota vieja: Por ser calvo... ya está mostrando la *bladder* (cámara) por haber gastado el cuero
Pichiku: En clase contó una historia y el personaje era un pichiku (perrito)
Pillpintu pacha: ...viste harapos...
Pinki ñawi: ...ojos saltones, fijos
Piña uya: Por tener las facciones de molesto
Pistaco: ...gringo, alto (así se describen a los degolladores de la mitología andina)
Plato: Por la forma de su boca; al hablar se abre mucho.
Pocholo: Por lo que es: medio mariconcito cuando habla...
Polla: Por tener las piernas flacas y largas
Poroto: ...pequeño de estatura... gordito
Portón de corralón: ...gordo, ancho, corpulento, también le dicen: *Carro de mudanza, Ropero de dos plazas, Eucalipto, Banchero*
Puka: ...colorado, medio gringón...
Pukuchu: Porque cuando hablaba se enfervorizaba, se le inflaban las mejillas...
Puka kuchi: ...colorado, formas dictatoriales que daba, muy drástico...
Puka sisi: Colorado, además renegón y pequeño

Pulga: ...pequeño, enano y sabido, se metía a todas partes, era un sampón, paracaidista
Pulmoncito: ...flaquita, parece que tuviera TBC...
Pumpu: ...pequeña, gordita...
Pumpu: ...añejo, podrido, selvático que salió de la selva luego de mucho tiempo
Puñalada: ...su palabra favorita es puñalada...
Purun siki: ...no está estable en un lugar...
Qacha qasqo cura: ...por sucio
Qacha mici: ...tiene un bigote lacio, como de gato, a los costados...
Qala berraco: Por lampiño
Qala berraco: ...avispado con la mujeres, mujeriego...
Qala chupi: ...no tiene vellos en el sexo, fría...
Qala runtu: ...no tiene vellocidad en los testes... impotente...
Qala ukucha: Blanquiñoso y lampiño, además tenía las facciones parecidas al ratón
Qarpincho: ...tiene los ojos legañosos...
Qayaq uma: ...pícaro, mordaz, conflictivo...
Qaylaka: ...desordenada, sucia, malvestida, distraída...
Qaytu kunka: De cuello delgado...
Qecha Ventura:
Qollota uma: Cabeza pelada, calvo...
Qori barba: Por tener pelos medio rubios, particularmente la barba
Qoripico Vidalón: ...le hicieron poner sus muelas de oro...
Qoto Rondinel: Tiene bocio...
Rakrapu: Por tragón, comilón
Roberto Suárez Pillaca: Roberto se les dice a los ladrones, Suárez viene de *suwa*, que en quechua significa ratero, y Pillaca, de pillo
Roqoto: Porque tiene la nariz grande y colorada
Ropero de dos plazas: Es muy corpulento
Rumi ñawi: Ojos fijos, indolente...
Runa miku: ...por bocón, cuando bosteza el desgraciado se le ve hasta el hígado, y es un liso el chiquito, se asocia con el animal selvático que se dice que come gente
Rupaq chanka: ...mujer que tiene mucho apetito sexual...
Saca clavo: ...robusto, chato... matoncito del APRA... sacó un clavo de un madero para demostrar su fuerza...
Sadam Hussein: Porque es una mierda. Sus propios trabajadores le han puesto así
Saguan simi: Hocicón, un hombre demasiado hablador, chismoso...

Salta cara ñawi: ...parece que se le van a salir los ojos...
Saqo: ...muy velludo, también se les dice *Chapu*...
Sello quinto: Porque de colegial llevaba papel sellado para rendir sus exámenes
Semáforo andante: Por gringo
Sira kunka: Tiene una cicatriz muy grande en el cuello
Soqoscha: Por ser alto, flaco y gringo
Tachu: ...(parece) que siempre anda molesto
Tamsa gallo: ...casi siempre tropieza...
Tankayllu: ...lerdo, de poco movimiento...
Tarro uya: ...cínico...
Tawa ñawi: ...por usar gafas, por no decirle ciego...
Tawna chuñu: Tiene la boca como trompa...
Tinaja pansa: ...barriga inmensa...
Tío Chema: Más o menos en 1940 salió un almanaquito con una figura con bigote
Tipi kunka: Cuello delgado... cuello débil... también le dicen *Karrete*, *Tubino*...
Titiriti: ...pequeño y muy gracioso... cuando hace un chiste lo hace con mímica, movimiento de ojos...
Tobi: Porque es muy gordito (referencia al personaje de historıetas)
Toqay:
Tosino siki: Trasero grasoso...
Tornillo: ...es medio crespo y camina medio chueco
Toro: Por lo que es: medio jilerito
Toqoro: ...volado, tonto...
Toqyaq usuta: Antes de ser secretario del juzgado, caminaba con ojotas
Troné: ...deviene de atronado, no se daba cuenta del apodo...
Truco: ...era tramposo
Tuksi Felix: Experto en matar chanchos
Tunau siki: ...lento, perezoso, que camina haciendo mover el poto (referencia al mortero)...
Tunku Vega:
Tuta pitune: Hombre oscuro, negro...
Uchukuta: Es bebedor, y cuando está ebrio tiene un cáracter muy violento, como el ají; es ofensivo y malcriado
Uganda: Por negro, en referencia al país
Ukucha Donato: Bajito, lo comparaban con el ratón...
Ukumari: ...bajito, ancho, y de una cara y boca grande... tinterıllo
Unchuchuku uya: Habilidoso, ágil, ojos abiertos, nariz larga (se asocia con el roedor de ese nombre)

Uña Clara: Se parece a Mama Clara, por su trabajo denodado (M. Clara fue maestra ejemplar en Huanta)
Urribarripa chuskan: Por tener expresiones toscas y tratar con desprecio a la gente
Urribarripa mallaq tuqaynin: Por ser delgada, enfermiza y de actuar lento
Usa tunku: ...es pobre... *aw imatataq diskutinki usa tunku* (se explicita, en la frase, que no tiene derecho a discutir)
Ustu: ...una espina le malogró el pie, cojeaba...
Wachaq wallpa: ...por criticón, para él lo que otras personas hacían no estaba bien...
Waqra chuñu: Tiene la nariz arqueada
Wanchaco:
Venenosa: Por chismosa e intrigante
Volquete: Porque se dice recoge todo, es de vida alegre
Volvito: ...bajito, gordito, "chiquitito volvito", le decían
Wakchascha: Por ser pobre y tacaño
Waraqu: Tiene el cuello abultado, tiene relación con la triquina...
Waswayllu: Hombre alto, sinónimo de *Kumbido wislla*...
Waychu caballo: ...tiene la cabeza pelada, con manchas... como el pene del caballo blanco...
Weqte: Legañoso
Wiksu siki: Trasero desviado, para un lado nomás...
Winku ataka: Tiene los pies torcidos...
Wiksu usiku: ...boca torcida...
Wipla chaki: ...pies sin dirección, inseguros...
Witaka: ...tuvo un accidente y empezó a cojear...
Yachankiñataq: Por repetir siempre esta palabra
Yana alma: Incumple con sus tareas conyugales y falta a sus promesas
Yana atuq: Por ser astuta
Yana kiwi: Por negro, asociado a la marca del betún para calzado
Yana kullu: Además de negro, no entiende
Yutu siki: Tiene el trasero como bola (se asocia a la perdiz)

Esta obra
se terminó de imprimir
en el mes de septiembre de 1997,
en los talleres gráficos del Instituto
Nacional de Antropología e Historia,
ubicados en Av. Tláhuac 3428, colonia
Los Reyes Culhuacán, México, D.F. En
la impresión, a cargo de Antonio Rosales
Huidobro, se utilizó papel Bond ahuesado
de 36 kg para los interiores y papel
Couché mate de 139.5 kg para la
portada. La edición consta de
1000 ejemplares.